# Beiträge

zur

# Honorius- und Liberiusfrage,

eine Beleuchtung

der

neuesten kirchenhistorischen Forschungen über dieselbe.

Von

Prof. Dr. F. H. Reinerding.

Münster.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1865.

# I.

## Beiträge zur Honorius-Frage.

Die den Fall des Honorius betreffende Frage ist in neuester Zeit wieder sehr in den Vordergrund getreten. Was ihn betrifft, so glaubt von Hefele (Conciliengesch. 3. B. §. 296 und 298), daß derselbe in seinen zwei Briefen an Sergius, aus Mangel an Klarheit, monotheletisch argumentire, und v. Döllinger geht in seinen „Papstfabeln" so weit, daß er ihn den Monotheleten zur Seite stellt. Was die Meinung v. Döllingers betrifft, so ist dieselbe schon im „Katholik" (Jahrg. 1863 Dec.) und von P. Schneemann in einer eigenen Broschüre (Studien über die Honorius-Frage) so gründlich besprochen, daß dieselbe im Wesen vorläufig als abgethan gelten kann. Es hat sich aus der Besprechung der Honorius-Frage als unleugbares Resultat ergeben, daß es ungerecht sein würde, den Honorius mit den Monotheleten zu vermengen. Eine schwache Seite hat man jedoch an der Broschüre des P. Schneemann (und dasselbe gilt von dem Aufsatze im „Katholik") gefunden. Das Hauptargument, auf das v. Hefele und v. Döllinger ihre Anklage gründen: daß Honorius in seinem Schlusse von der Einheit der Person auf die Einheit des Willens monotheletisch argumentire, — dieses Hauptargument, meint man, sei nicht so vollständig gelöset, als man es wünschen möchte, und in Folge dessen scheint die mildere Ansicht v. Hefele's, welche den Honorius mit Unklarheit entschuldigt, Einigen noch nicht vollständig widerlegt zu sein. Darum habe ich mir, was die Honorius-Frage betrifft, die Aufgabe gestellt, das Argument des Honorius ganz speciell sine ira et studio zu untersuchen und damit zur Lösung der Honorius-Frage Einiges beizutragen.

Die wichtige Stelle im ersten Briefe Honorius I. an Sergius lautet (Mansi tom. XI. p. 339): „Daher (ὅθεν καί = unde et) bekennen wir auch einen Willen (ἓν θέλημα = unam voluntatem) unseres Herrn Jesu Christi, weil (ἐπειδή = quia) die Gottheit wahrlich (προδήλως = profecto) unsere Natur angenommen hat, nicht die Schuld an ihr, offenbar (δηλαδή = profecto) die Natur, wie sie vor der Sünde geschaffen, nicht, wie sie nach der Sünde verdorben ist."

v. Hefele meint, die Verbindungsweise ὅθεν καί künd̈ige ein Argument aus dem Vorhergehenden an, und da im Vorhergehenden nur von der Einheit der Person Rede sei, so lasse sich das Argument des Honorius (Conciliengesch. 3. B. S. 137) kurz so zusammen fassen: „wo nur eine Person, da nur ein Wirkender und darum nur ein Wille."

Dieses Argument v. Hefele's haben der Verfasser des Aufsatzes im „Katholik" und P. Schneemann damit zu entkräften gesucht, daß die Folgepartikel unde (ὅθεν), wenn sie keine Nichts sagende Verbindungspartikel sein solle, sich auf das unmittelbar Vorhergehende: propter ineffabilem conjunctionem humanae Divinaeque naturae beziehen müsse. Dann sei der Sinn dieser: „eben wegen dieser unaussprechlichen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur bekennen wir auch nur einen Willen in Christus, weil er offenbar die Natur, nicht die Schuld angenommen" (Schneemann S. 42), und dann laufe Alles auf dasselbe hinaus. Um uns über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Auslegung ein Urtheil zu ermitteln, müssen wir vor Allem den Context betrachten.

Honorius beginnt nach dem griechischen Texte: „Euer Schreiben, mein Bruder, habe ich erhalten und daraus erfahren, daß neue Streitigkeiten angeregt wurden von einem gewissen Sophronius gegen unsern Bruder Cyrus, welcher den von der Ketzerei Zurückkehrenden eine Energie unsers Herrn Jesu Christi verkündet hat. Dieser Sophronius hat nachher euch besucht, den gleichen Tadel vorgebracht und nach vielfältiger Belehrung gebeten, daß ihm, was er von euch

gehört, auch schriftlich mitgetheilt werde. Von diesem euerm Schreiben an Sophronius haben wir von Euch eine Kopie erhalten, und nachdem wir sie durchgelesen, loben wir, daß eure Brüderlichkeit den neuen Ausdruck eine Energie (μία ἐνέργεια), der den Einfältigen Anstoß geben könnte, entfernt hat. Denn wir müssen in dem wandeln, was wir gelernt haben. Durch Gottes Leitung gelangen wir zum Maße des wahren Glaubens, welchen die Apostel der Wahrheit durch das Licht (lat. durch die Richtschnur) der heil. Schriften ausgebreitet haben, bekennend, daß der Herr Jesus Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, die göttlichen Werke wirke mittelst (μεσιτευσάσης) der Menschheit, die mit ihm, dem Logos hypostatisch geeinigt ist, und daß derselbe wirke die menschlichen Werke, indem das Fleisch auf unaussprechliche einzige Weise ungetrennt, unvermengt und unvermischt von der Gottheit angenommen ist. Und der, der im Fleische durch die Wunder in vollkommener Gottheit glänzte, ist derselbe, der auch die Zustände des Fleisches im schimpflichen Leiden wirkte, vollkommner Gott und Mensch, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen in beiden Naturen, das Fleisch gewordene Wort, und es hat unter uns gewohnt; er, der Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen; ein und derselbe, wie die Schrift sagt, gekreuzigt der König der Herrlichkeit; obgleich wir doch bekennen, daß die Gottheit keinen menschlichen Leiden unterworfen, und daß das Fleisch nicht aus dem Himmel, sondern aus dem Schooße der heil. Gottesgebärerin angenommen sei, (denn die Wahrheit spricht selbst im Evangelium so: Keiner steigt zum Himmel hinauf, als der, welcher vom Himmel gekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist) ein deutlicher Beweis, daß leidensfähiges Fleisch auf unaussprechliche und einzige Weise mit der Gottheit so vereinigt sei, daß es wie unterschieden und unvermischt, so auch ungetrennt mit ihr vereinigt scheint, so daß die Einigung wunderbar gedacht werden muß unter Fortdauer des Unterschiedes beider Naturen. Damit übereinstimmend sind die Worte des Apostels an die Korinther: Weisheit reden wir unter den

vollkommnen, eine Weisheit jedoch nicht dieser Welt, noch auch der Fürsten dieser Welt, welche zu Grunde gehen, sondern wir reden die im Geheimnisse verborgene Weisheit Gottes, welche Gott, ehe die Welt war, zu unserer Verherrlichung vorher bestimmt und keiner der Fürsten dieser Welt erkannt hat. Denn hätten diese sie erkannt, so hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt, während wahrlich die Gottheit nicht gekreuzigt werden, noch auch menschliche Leiden erdulden konnte. Deshalb (im Lateinischen: propter ineffabilem conjunctionem humanae Divinaeque naturae) wird an beiden Orten gesagt, Gott habe gelitten und die Menschheit sei mit der Gottheit vom Himmel herabgekommen. Daher bekennen wir auch einen Willen unsers Herrn Jesu Christi &c.

Um nach Vorausschickung des Textes an die Kritik der Beziehung zu gehen, welche P. Schneemann mit dem Verfasser des Aufsatzes im „Katholik" den Partikeln ὅθεν καί = unde et = „weshalb auch" in dem incriminirten Texte gegeben haben, so kann dieselbe nicht ungereimt scheinen. Die Worte ὅθεν καί deuten nicht bloß eine Folgerung überhaupt, sondern auch eine zweite an. Die erste haben wir in dem unmittelbar vorhergehenden Satze: „Deshalb (im Griechischen διὰ τοῦτο); die zweite schließt sich mit ὅθεν καί = „daher auch" an die erste an. Indeß scheint es mir von unerheblichem Belange zu sein, ob sich das ὅθεν καί an das unmittelbar Vorhergehende oder an das ganze Vorhergehende anschließe. Die Worte: „propter ineffabilem conjunctionem humanae Divinaeque naturae" in der lateinischen Rückübersetzung sind keine eigentliche Uebersetzung, sondern eine bloße Erklärung des Griechischen διὰ τοῦτο, das allgemein auf das ganze Gesagte geht, und können daher nicht als sichere Grundlage eines Arguments gelten, das ihren Sinn beschränken will. Ueberdies schließen auch dieselben Worte den Gedanken v. Hefele's nicht aus, sondern ein. Oder, was ist die ineffabilis naturarum conjunctio anderes, als ihre hypostatische Union? Dann würde aber die Einheit der

Person in zwei Naturen als Grund für die Einheit des Willens angegeben — dasselbe, was v. Hefele und v. Döllinger wollen. Für die Beziehung des mit ὅθεν καί anfangenden Satzes auf das ganze Vorhergehende scheint auch das zu sprechen, daß die Partikel καί = „auch" eine zweite Folgerung aus demselben Grunde ankündigt. Daß Honorius die Einheit des Willens in Christo aus der Einheit der Person herleiten will, dafür scheint auch noch das zu sprechen, daß er, fast vom Anfange des Briefes an, dieselbe zu zeigen, sich vorsetzt. Wenn er den Sergius lobt, daß er den Ausdruck eine Energie beseitigt habe, so geschieht das nur aus dem Grunde, daß derselbe den Einfältigen Anstoß geben könne, und das zu begründen, folgt dann, was er von der Einheit der Person in zwei Naturen sagte. Denn die folgende mit enim, γάρ eingeleitete Begründung hat im Vorhergehenden gar kein Object, auf das sie gehen könnte, es sei denn darin, daß Honorius diejenigen, welche an dem Ausdrucke eine Energie Anstoß nehmen, als einfältig bezeichnet. Will er aber beweisen, daß die, welche die Einheit der Energie läugnen, einfältig seien, so beweiset er die Einheit der Energie. Darum sind auch die Worte: „Daher bekennen wir auch einen Willen" ꝛc., nur der Ausdruck dessen, worauf die Argumentation von Anfang an gerichtet war, und das Argument des Honorius ist, wenn auch nicht in ausdrücklichen Worten, so doch der Sache nach kein anderes, als v. Hefele und v. Döllinger wollen: Es ist in Christo ein wirkender, daher auch ein Wille.

Ist aber dann das Argument des Honorius nicht monotheletisch? Mit Nichten. Allerdings haben die Monotheleten eben so gesprochen. Sed duo cum faciunt idem, non est idem, und das gilt hier. Wie die Monotheleten von der Einheit der Person in Christo auf die Einheit des Willens im monotheletischen Sinne schlossen, eben so schließt man ganz richtig von der Einheit der Person auf die Einheit des Willens im katholischen Sinne. Ich will das nachzuweisen suchen und darnach an die Beantwortung der

entscheidenden Frage gehen, welchen Sinn wir dem Honorius zutrauen können: den monotheletischen oder den katholischen.

Das Dogma der Monotheleten war, daß in Christo, wie eine Person, so auch eine Wirkungsweise (operatio = ἐνέργεια) und ein Wille (voluntas = θέλημα) sei. Obgleich sie, um nicht in das Anathem des Concils von Chalcedon gegen die Monophysiten zu fallen, die Zweiheit der Naturen den Worten nach bekannten und daher ihr Dogma, nicht auf die Einheit der Natur, sondern auf die Einheit der Person gründeten, so schlossen sie doch aus der Einheit der Person gerade so auf die Einheit der Wirkungsweise und des Willens, wie die Monophysiten auf die Einheit der Natur. Wie nämlich die Monophysiten in der hypostatischen Union den Grund fanden, weshalb die menschliche Natur nach ihrer Verbindung mit der göttlichen von dieser absorbirt (oder mit ihr zu einer Natur vermengt) sei, so fanden auch die Monotheleten in der hypostatischen Union den Grund, warum die menschliche Natur nach ihrer Vereinigung mit der göttlichen von dieser ihrer eigenthümlichen Wirkungsweise und ihres Willens beraubt (oder in dieser Wirkungsweise &c. zu einer gottmenschlichen θεανδρικη vermengt) sei und der Grund ihres Irrthums lag daher nicht darin, daß sie, wie v. Hefele zu meinen scheint, den Willen als Sache der Person und nicht der Natur betrachteten, sondern darin, daß sie durch die hypostatische Vereinigung die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur als von den der göttlichen verschlungen (oder, wie Einige zu denken schienen, als mit den der göttlichen zu einem dritten verschmolzen) betrachteten. Nach ihnen ist die menschliche Natur Christi ein aller eigenen Regung, zumal der freien Willensbestimmung beraubtes Instrument des Logos, dessen göttliche Thätigkeit auf alle Handlungen der menschlichen Natur keinen geringern Einfluß übt, als in einem menschlichen Individuum die Seele auf den Leib. Vergl. Petavius De incarnatione lib. I. capp. XX et XXI. Darum waren sie auch eine Abart der Monophysiten, deren Irrthum sie, wie Petavius De incarn. lib. VIII. c. III. nachweiset, wieder aufweckten.

Hiernach war der Schluß der Monotheleten von der Einheit der Person auf die Einheit des Willens in Christo nicht darauf begründet, daß der Wille nicht Sache der Natur, sondern der Person sei, sondern darauf, daß die menschliche Natur in Christo in Folge ihrer Annahme von der Person des göttlichen Wortes ihrer eigenthümlichen Wirkungsweise beraubt und ein reines Instrument des sie bewegenden Logos geworden sei, oder mit anderen Worten: die Monotheleten leiteten die Einheit des Willens nicht so sehr aus der Einheit der Person, als vielmehr aus der Absorption der menschlichen Kräfte durch den hypostatisch vereinigten Logos her. Und von welcher Einheit des Willens sprechen sie dann? Der Wille, den sie bestehen ließen, war der Wille des Logos, daher ein natürlich einer. Moralische Willenseinheit, welche durch die Uebereinstimmung mehrer Willen zu Stande kommt, mußte ihnen, was Christus betrifft, ebenso ungereimt scheinen, wie zwei Willen überhaupt.

Wenn man dagegen im orthodoxen Sinne von Willenseinheit in Christo spricht, so kann damit keine andere, als die moralische gemeint sein. Nach orthodoxer Lehre gibt es in Christo, weil zwei vollständige Naturen, auch zwei vollständige verschiedene Wirkungsweisen und Willen: eine göttliche Wirkungsweise mit göttlichem Willen für die göttliche Natur und ebenso eine menschliche Wirkungsweise mit menschlichem Willen für die menschliche Natur. Denn die Naturen wirken, wie sie unvermischt und ungetrennt sind, so auch unvermischt und ungetrennt: unvermischt, weil jede ihre eigenthümliche Wirkungsweise hat; ungetrennt, weil sie hypostatisch verbunden sind, so daß es in Christo wohl zwei unterschiedene und verschiedene, aber nicht zwei geschiedene Willen gibt.

Was das Band der Vereinigung betrifft, so liegt dasselbe darin, daß das göttliche Wort zum Zwecke des Erlösungswerkes die menschliche Natur angenommen d. h. sich eigen gemacht hat. Denn folgt hieraus auch nicht, was die Monotheleten wollten: daß die menschliche Natur ein reines Werkzeug des göttlichen Wortes, ohne alle eigene Thätigkeit, sei, so folgt doch, daß die menschliche Natur vom göttlichen

Worte geleitet (nicht bewegt), in wunderbarem Einklange mit ihm wirke, so daß sie nur das will und wirkt, was das göttliche Wort will. Daher widerspricht es dem Bande der hypostatischen Vereinigung, durch welches die menschliche und göttliche Natur in der Einheit der göttlichen Person des Logos in Christo verbunden sind, daß die Wirkungsweisen und Willen der menschlichen und göttlichen Natur einander widersprechen oder nicht einig seien, und in diesem Sinne kann und muß man gerade aus der hypostatischen Union oder aus der Einheit der Person auf eine Einheit der Willen in Christo schließen, d. h. man kann und muß sagen: „wo nur eine Person, da nur ein Wirkender und darum nur ein Wille."

So kann man denn in einem doppelten, in einem monotheletischen und in einem katholischen Sinne, aus der Einheit der Person auf eine Willenseinheit in Christo schließen, und daraus folgt, daß man den Papst Honorius wegen eines solchen Schlusses nur dann der Irrlehre beschuldigen kann, wenn man zuvor nachweiset, daß er nicht katholisch, sondern monotheletisch argumentire. Ich sage: wenn man zuvor nachweiset; denn jeder katholische Schreiber, geschweige denn ein Papst, hat das Recht zu verlangen, daß man seine Worte, wo sie eben so gut einen katholischen wie einen irrthümlichen Sinn zu lassen, im katholischen nehme, und das nicht bloß wegen der bekannten Regel: nemo malus, nisi probetur, sondern auch noch deshalb, weil die Präsumption für den katholischen Sinn spricht. Wo gäbe es noch einen rechtgläubigen Schriftsteller, wenn man ihm aus jedem Ausdrucke, der neben dem katholischen auch einen unkatholischen Sinn zuläßt, eine Häresie machen dürfte? Dieses Recht spricht um so lauter, wenn der Schreiber zu einer Zeit geschrieben hat, wo sein Ausdruck noch nicht als von Irrlehrern gebraucht der terminus technicus der Irrlehre war, und das gilt von Papst Honorius, welcher das bei den Monotheleten beliebte Argument zu einer Zeit gebraucht hat, als es noch nicht durch den Gebrauch der Monotheleten verdächtig geworden war. Wie könnte man aber zeigen, daß

der Schluß des Honorius monotheletisch sei? Entweder daraus, daß er sich mit den Monotheleten die Kräfte der menschlichen Natur als von den der göttlichen verschlungen dachte, oder daraus, daß er nicht die moralische, sondern die physische Einheit des Willens meinte, und damit sind wir, was das Argument des Honorius betrifft, auf den eigentlichen Fragepunkt gekommen.

Was man hiernach, um den Schluß des Honorius als monotheletisch betrachten zu können, nachweisen müßte, das hat Keiner auch nur nachzuweisen versucht. Man nimmt ohne Weiteres an, daß es sich im Sinne des Honorius nicht um moralische, sondern um physische Willenseinheit handle, und damit postulirt man, was man, um den Honorius der monotheletischen Irrlehre beschuldigen zu können, nicht voraussetzen, sondern strenge beweisen müßte.

Dagegen kann es gar nicht schwer fallen zu zeigen, daß Honorius von der moralischen Willenseinheit handle und folglich, nicht im monotheletischen, sondern im katholischen Sinne argumentire. Auf keine andere, als die moralische Willenseinheit deuten die eigenen Worte des Honorius. Dieser hat kaum seinen Schluß gezogen: „Daher bekennen wir auch einen Willen“ ꝛc., als er zur nähern Begründung gegen eine zu erhebende Einwendung hinzufügt: „weil die Gottheit wahrlich unsere Natur angenommen hat, nicht die Schuld an ihr, die Natur wahrlich, wie sie vor der Sünde erschaffen, nicht wie sie nach der Sünde verdorben ist.“ Das geht offenbar darauf hin, den Widerspruch des menschlichen Willens mit dem göttlichen, der bei uns in der Concupiscenz seinen Grund hat, damit in Christo auszuschließen, daß in ihm eine solche Concupiscenz nicht war, und ist daher auf die Widerlegung eines gegen die moralische Willenseinheit gerichteten Einwurfes berechnet. Und von welcher Willenseinheit spricht denn Honorius? Offenbar, nicht von der physischen, sondern von der moralischen, von der Gleichförmigkeit des Willens.

Herr v. Hefele sucht diesen Grund damit zu beseitigen, daß Honorius hier die moralische Einheit, um die es sich nicht handle, mit der physischen vermenge. Das wäre ganz

richtig gesagt, wenn uns zuvor gezeigt wäre, daß es sich bei Honorius um die physische, und nicht um die moralische Willenseinheit handle; das hat aber v. Hefele, wie oben bemerkt wurde, nur postulirt, aber nicht bewiesen, und wir müssen noch gerade aus dem beigefügten Grunde sehen, von welcher Willenseinheit Honorius spreche.

Oder glaubt v. Hefele vielleicht, daß es sich bei Honorius um die physische Willenseinheit handeln müsse, weil es sich bei den Monotheleten um sie handelte? Das ist ein falsches Princip. Wovon Honorius spreche, das muß sich besonders aus dem Briefe selbst ergeben, und da lassen die eigenen Worte des Honorius keinen Zweifel darüber zu, daß er in der streitigen Stelle gerade die Gleichförmigkeit des Willens im Auge habe. Wenn man daraus, daß es sich in der monotheletischen Sache um die moralische Willenseinheit nicht handelte, den Schluß zieht, daß Honorius von ihr nicht sprechen konnte, so ist das ein gewaltiger Fehlschuß. Um ihn annehmbar zu machen, muß man voraussetzen, daß der von Sergius getäuschte Honorius den ihm sorgfältig verhehlten Fragepunkt richtig durchschaut habe, was offenbar nicht zutrifft.

Um uns den Brief des Honorius zu erklären, müssen wir uns vor Allem in seine Lage versetzen. Die monotheletische Irrlehre war zur Zeit der Abfassung dieses Briefes nach in ihrem ersten Entstehen. Denn hatten auch die Arianer und Apollinaristen und später die Nestorianer und Eutychianer, die Einen von diesem, die Anderen von jenem Standpunkte aus, die Einheit des Willens in Christo behauptet, so hing doch die Lehre von einem Willen in Christo bei diesen Irrlehrern so mit einer andern Irrlehre zusammen, daß sie nicht in den Vordergrund trat und deshalb auch nicht direct verdammt wurde; in den Monotheleten tauchte sie zuerst als Hauptlehre auf; bei ihnen befand sie sich aber um diese Zeit noch im ersten Stadium ihrer Entwickelung. Das erklärt uns, wie Honorius im guten Sinne Ausdrücke gebrauchen konnte, welche später, in einem anderen Sinne, als termini technici der Irrlehre galten, und wie er arglos genug sein konnte, um alles, was im Briefe des Sergius

verdächtig war, im orthodoxen Sinne aufzufassen und auf die Vorspiegelungen des Sergius Gefahren zu erblicken, wo keine waren. Hätten wir, um die Worte des Honorius, die doch in sich katholisch sind, auch katholisch zu verstehen, nichts, als diese Umstände, so wären wir zu einer Erklärung derselben im katholischen Sinne nicht bloß berechtigt, sondern auch schon genöthigt.

Daß Honorius, von Sergius getäuscht, eine durchaus falsche Ansicht von der Lehre der Monotheleten und der Dyotheleten im Orient hatte, das wird uns aber auch aus dem Briefe des Sergius an ihn klar. Sergius hatte sich in seinem Briefe an Honorius (Mansi tom. XI. p. 529) alle Mühe gegeben, den Ausdruck eine Energie und ein Wille als höchst unverdächtig, sich selbst aber als gar nicht für denselben interessirt hinzustellen und gegen den Sophronius als einen unruhigen Kopf schwarzen Verdacht zu erregen. Nach dem Schreiben des Sergius handelte es sich um einen Ausdruck, den man in vielen Vätern finde, und womit dem Schreiben des h. Leo an Flavian und der Synode von Chalcedon so wenig Eintrag geschehe, daß beide in Alexandrien, wo man den Ausdruck eine Energie adoptirt hatte, im höchsten Ansehen stehen. Dabei weiset er jeden Verdacht, als solle der Ausdruck eine Energie die Zweiheit ungemischt vereinter Naturen aufheben, entschieden zurück. Um sich selbst als ganz unbetheiligt erscheinen zu lassen, erzählt er dann noch, daß er, um Anstoß und Wortgezänk zu verhüten, auf Beseitigung des Ausdruckes eine Energie gedrungen habe.

Eine gleiche List verfolgte Sergius in seinem Eifer gegen den Ausdruck zwei Energien, zwei Willen. Was diesen betrifft, so geht sein Streben dahin, bei Honorius den Verdacht zu erregen, als wollen die, welche von zwei Willen sprechen, einen Widerspruch der Willen ausdrücken, und als seien Andere nur deshalb dagegen und für den Ausdruck eine Energie, um diesen Widerspruch auszuschließen*).

*) Sergius schreibt (Mansi l. c. p. 534): Similiter autem et duarum operationum dictio multos scandalizet, utpote a nullo sanctorum

Hiernach war dem Honorius die Sache, theils direct, theils indirect, so vorgetragen, als handle es sich in dem Ausdrucke eine Energie um die moralische Einheit des Willens, und als wolle man damit die gottlose Lehre von zwei widersprechenden Willen bekämpfen. Honorius ging in die ihm gelegte Falle ein. Er billigt die Beseitigung des Ausdruckes eine Energie, doch nicht, ohne zugleich zu zeigen, daß er, im besprochenen Sinne, einen Willen bekenne, und daß man, im besprochenen Sinne, von zwei (einander widersprechenden) Willen nicht reden könne; darauf ist der ganze Brief gerichtet.

So handelte es sich im Sinne des Honorius um die moralische Einheit des Willens, die er gegen die gottlose Lehre von zwei widersprechenden Willen zu vertheidigen suchte. Daß er damit ein Phantom bekämpfte, ist freilich wahr; doch darauf kommt es, für die Beurtheilung des Sinnes seiner Worte, nicht an. Handelt er aber von der moralischen Willenseinheit, von der Gleichförmigkeit der Willen, so ist sein Schluß katholisch und sein Gedanke klar ohne jeden Schatten des Widerspruches.

Hätten wir als Grund, den Honorius von einem Willen im katholischen Sinne des Wortes zu verstehen, nur den einen Umstand, daß mit diesem Verständnisse eben so sehr Einheit und Klarheit, wie mit dem entgegengesetzten Widerspruch und Dunkelheit, über den ganzen Brief verbreitet wird; das müßte, denke ich, mehr als hinreichend sein, um das Verständniß des Schlusses im katholischen Sinne dem

---

et probabilium Ecclesiae institutorum edita. Insuper et consequens ei sit praedicare duas voluntates, contrarietates circa invicem habentes, tanquam Deo quidem verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero ejus obsistente ejus voluntati et resistente, et perinde duo contraria volentes introducantur, quod impium est. Impossibile quippe est in uno eodemque subjacente duas simul et erga hoc ipsum contrarias subsistere voluntates: nam salutaris Deum gerentium patrum doctrina manifeste instruit, quod nunquam intellectualiter animata Domini caro separatim et ex appetitu proprio et contrario nutui uniti sibi secundum subsistentiam Dei verbi naturalem motum suum effecit, sed quando et qualem et quantam Deus verbum volebat etc.

anderen vorzuziehen. Wer den Brief mit dem Commentar v. Hefele's (Conciliengesch. 3. B. S. 137—138) lies't, kommt in Versuchung zu zweifeln, ob Honorius, der die Sache unrichtig angreifen und überall mit sich in Widerspruch gerathen soll, ein Bischen gesunden Menschenverstandes besessen habe. Was würde wohl ein Schriftsteller zu einer Auslegung seiner Worte sagen, durch welche ihm überall Unverstand und gedankenloser Widerspruch aufgebürdet würde? Um so weniger darf man solchen Unverstand und Widerspruch in dem Actenstück eines Papstes ohne Noth supponiren. Die Briefe des Honorius gewähren uns zwar, wie sie uns im griechischen und lateinischen Texte jetzt vorliegen, keinen hohen Begriff von der stylistischen Gewandtheit desselben; doch aus der Form, in der wir sie haben, können wir noch nicht auf die Form ihrer Abfassung schließen, und noch viel weniger ist der Schluß von den Formfehlern auf die Unklarheit des Gedankens gerechtfertigt. Dazu liegt auch in dem Schreiben des Honorius gar kein Grund vor; vielmehr muß man, wie oben gezeigt wurde, zu dem Schlusse kommen, daß Honorius in die Lehre von der Menschwerdung tief hineingedrungen sei.

Hier stehe ich am Schlusse dieser Frage, wo mir die erste Hälfte des 10. Bandes von Rohrbachers Universalgeschichte in der deutschen Bearbeitung von F. Hülskamp und H. Rump zugeht. Da solche neue Erscheinungen nicht zu berücksichtigen in den Augen unserer Historiographen eine große Sünde an der Geschichte wäre, so sehe ich begierig nach, wie H. Rump die Cardinalfrage, ob Honorius mit dem Schlusse: „Ein Wollender, also Ein Wille" monotheletisch gedacht habe, löse. Ich bin darauf um so mehr gespannt, als es sich darin, wie aus dem Gesagten einleuchtet, um eine dogmatische Frage handelt und mich verlangt daher zu sehen, ob Hr. Rump ohne dogmatischen Fehlschluß über sie hinweg gekommen sei.

Hatte ich vom Verfasser schon früher die Ueberzeugung, daß er gründlich in seinen Forschungen und logisch in seinen Schlüssen sei, so hat mich seine Behandlung der Honorius-

frage noch weiter überzeugt, daß in ihm ein Historiker heranreift oder herangereift ist, der, um die Geschichte, und namentlich die Kirchengeschichte, von vielen alten und neuen Fehlern zu säubern, seltene Anlagen besitzt. Dieses Urtheil drängt sich mir bei Prüfung seiner Arbeit mit Gewalt auf. Dürfte ich an Herrn Rump die Anforderung stellen, daß er die Unverfänglichkeit des Schlusses: „Ein Wollender, also Ein Wille" auch dogmatisch, wie ich oben zu thun versucht habe, begründete, so müßte ich in seiner Behandlung allerdings noch Vieles vermissen; doch damit würde ich von ihm etwas verlangen, was nicht Sache des Historikers ist.

Was die dogmatische Frage betrifft, so hätte ich zu ihrer Aufklärung höchstens noch wünschen können, daß er den Unterschied zwischen dem Schlusse im katholischen und im monotheletischen Sinne, weil es viel zur Klarheit beiträgt, S. 136 auch scharf angedeutet hätte. Was er indeß ausdrücklich anzudeuten unterlassen hat, das hat ihm doch — ein Zeichen, daß er in die dogmatische Frage tief hineingedrungen ist — klar vorgeschwebt; denn er sagt ganz richtig: „Bei Honorius ... empfängt die ganze bisher besprochene Stelle erst aus ihrer weitern Erörterung ihr richtiges Licht: erst aus letzterer erfahren wir, was er unter dem „Einen Willen, welchen er annimmt, verstanden hat." Honorins ist also nach Rump noch nicht deshalb Monothelet, weil er einen Schluß gebraucht hat, den auch die Monotheleten gebraucht; vielmehr muß es sich, in welchem Sinne er ihn gebraucht, aus Anderem ergeben, und so hat er, was gebührende Anerkennung verdient, mit richtigem theologischen Blicke den eigentlichen Fragepunkt erkannt.

Die Glanzparthie der Arbeit Rnmp's haben wir in Folgendem. Honorius hat seinen Worten von Einem Willen folgende Erklärung beigefügt: „Weil die Gottheit wahrlich unsere Natur angenommen hat, nicht die Schuld an ihr, offenbar die Natur, wie sie vor dem Falle geschaffen, nicht, wie sie nach der Sünde verdorben ist", und auch Papst Johann IV. &c. haben erklärt, es habe sich bei Honorius darü-

der, ob in Christus zwei widersprechende menschliche Willen seien, gehandelt. Das führt Hrn. Rump + 109 und + 110 auf die Frage, welchen Widerspruch der Willen Honorius ausschließen wollte: ob den Widerspruch des menschlichen Willens mit dem göttlichen oder den eines fleischlichen mit dem geistigen.

Hr. Dr. Rump theilt, um uns in die Sache tief einzuführen, zunächst die im Briefe des Sergius für die erste Annahme sprechenden Gründe mit. Was diese betrifft, so muß man mit ihm bekennen, was ich oben gezeigt habe: daß Sergius dem Honorius die Sache so vorstellte, als schienen Einige zu denken, daß der menschliche Wille in Christo dem göttlichen widerstrebe, und darnach müßte Honorius den Widerspruch des menschlichen Willens mit dem göttlichen im Auge haben. Wäre Hr. Rump auch noch auf die Argumentation des Honorius eingegangen, so hätte er auch in ihr einen Grund für dieselbe Annahme gefunden. Doch darum leugnet er nicht, daß Honorius wirklich vom Widerspruche zwischen dem Willen des Geistes und des Fleisches spreche, bezeichnet nicht das einstimmige Zeugniß des Papstes Johann IV., des Abtes Johann nnd des heil. Maximus mit dem Protestanten Dorner als „eine beinahe lächerliche Ehrenrettung" noch mit v. Döllinger als „eine Absurdität". Nach ihm ist es eine „Thatsache", daß Honorius in seinem ersten Briefe fort und fort gegen den Widerstreit von zwei Willen der menschlichen Natur spricht, und er hat in diesem Punkte, in welchem er mit P. Schneemann und allen frühern Interpreten des Briefes übereinstimmt, eben so Recht.

Was aber zu machen, um aus der Schwierigkeit, die damit zu entstehen scheint, heraus zu kommen? Hr. Rump bemerkt richtig, die Thatsache, daß Honorius den Widerspruch zweier menschlichen Willen (des Geistes und des Fleisches) habe ausschließen wollen, lasse sich damit nicht beseitigen, daß er, den Insinuationen des Sergius zufolge, den Widerspruch des menschlichen Willens mit dem göttlichen bekämpfen müßte. Daraus ergibt sich für ihn, daß man jedenfalls an dieser Thatsache festhalten müsse. Indeß läuft es,

wie er dann wieder richtig bemerkt, auf dasselbe hinaus, ob hier vom Widerspruche des menschlichen Willens mit dem göttlichen oder vom Widerspruche zweier menschlichen Willen unter einander Rede sei, indem ja der Widerspruch zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen in der Concupiscenz, also in dem Widerspruche zweier menschlichen Willen begründet sein müßte. Hiernach hätte er noch, was sehr nahe liegt, hinzufügen können: daß also Honorius den von Sergius ihm vorgemachten Popanz von zwei widersprechenden Willen in seinem tiefsten Grunde angegriffen habe.

Für eine zweite Auflage des Werkes erlaube ich mir, auf ein Sätzchen, das dem Auctor selbst auffallen wird, aufmerksam zu macher. S. 134. + 108 lesen wir, was mich an das Urtheil v. Hefele's erinnert, über Honorius: „So wenig tief war er in die Sache eingegangen;" wofür etwa zu setzen wäre: „So falsch hatte er die Sache aufgefaßt." Doch dieser Sinn geht in der trefflichen Abhandlung aus dem Folgenden schon genugsam hervor.

Möge der Verfasser mit seinen Collegen alles Fehlende von Rohrbacher mit gleicher Umsicht, Gründlichkeit und Schärfe bearbeiten!

---

# II.

## Beiträge zur Liberiusfrage.

Was den Papst Liberius betrifft, so meint v. Hefele (Conciliengesch. 1. B. §. 81) unwidersprechlich zu zeigen, daß er im J. 358 auf einer sirmischen Synode eine zwar nicht häretische, aber doch semiarianische Formel unterschrieben und die Kirchengemeinschaft mit Athanasius abgebrochen, mit den Arianern aber eingegangen sei. Mir will dieser Fall des Liberius nicht so ausgemacht scheinen, wie v. Hefele ihn hinstellt, und die Gründe dafür mitzutheilen, sind diese Beiträge

bestimmt. Die Natur dieser Aufgabe bringt es mit sich, daß ich gegen den vorgenannten Herrn, der in ganz Deutschland seine Verehrer hat, angreifend auftreten muß, und das ist sehr geeignet, mich als einen Störenfried erscheinen zu lassen. Wenn wir indeß die Sache, um welche es sich handelt, betrachten, so trete ich als Anwalt eines von Herrn v. Hefele angeklagten Papstes auf, dessen Andenken uns das ganze Alterthum als das eines Heiligen, ja eines großen Heiligen überliefert hat, und das mag allein genügen, um das Odium, mit dem der angreifende Theil zu kämpfen hat, von mir abzuwälzen.

Wie wenig meine Polemik der Person meines verehrlichen Gegners gilt, das wird überdies aus dem, was sie veranlaßt hat, einleuchten. Hr. Prof. Dr. Hergenröther hat mir in einer Recension meiner Theologiae fundamentalis tractatus duo zuerst in der „Allg. Lit. Ztg." Nr. 1 und darauf im „Archiv" Heft 1 u. 2 ein Verbrechen gegen die Geschichte daraus gemacht, daß ich II, 492 auf die Ansicht v. Hefele's in der Liberius- und Honoriusfrage keine Rücksicht genommen habe, und dieselbe Anklage hat Hr. Hülskamp gehörig betont in Nr. 32 seines vielgelesenen „Handweisers" zur Kunde von ganz Deutschland bringen zu müssen geglaubt. Hätte ich auch das Bewußtsein, in dem vorgenannten Werke Nichts, das von einiger Bedeutung ist, unbedachter Weise niedergeschrieben zu haben, so mußte doch eine so bekräftigte Aufforderung mich antreiben, meine Studien zu unterbrechen und meine incriminirte Behandlung der Liberius- und Honoriusfrage mit specieller Rücksicht auf v. Hefele's Conciliengeschichte nochmals strenge zu untersuchen. Ich habe mich dieser Arbeit, die ich mit gutem Grunde als abgeschlossen betrachtet hatte, mit unverdrossenem Fleisse unterzogen, und der Ausgang ist folgender gewesen. In der Honoriusfrage habe ich kein „Resultat der neuen kirchengeschichtlichen Forschungen", welches ich unbeachtet gelassen hätte, gefunden, als den oben besprochenen dogmatischen Fehlschluß, dessen Widerlegung kein bleibendes Objekt hat und daher schwerlich in Bücher, wohl aber in Zeitschriften oder Broschüren gehört. Was dann

die Liberiusfrage betrifft, so besteht das enorme peccatum darin, daß ich eine alte von Hrn. v. Hefele adoptirte Ansicht des Valesius (in seinen Noten zu Sozomenus H. E. IV. 15.), nach welcher Liberius auf einer Synode zu Sirmium vom J. 358 gefallen sein soll, nicht mit dem Bemerken erwähnt habe, daß es für meinen Zweck gleichgültig sei, ob er das Conglomerat vom J. 358 oder die Formel vom J. 351 angenommen. Wie wichtig aber diese Bemerkung für meine Sache gewesen sein würde, geht daraus hervor, daß jeder Schüler, der das sirmische Conglomerat vom Jahre 358 aus v. Hefele kennt, die sachliche Uebereinstimmung desselben mit der Formel vom Jahre 351 erkennen muß. So hat denn das erneute Studium der Liberius- und Honoriusfrage für mich den Ausgang gehabt, daß ich aus Rücksicht auf v. Hefele keine Silbe zu ändern brauche.

War indeß mit dem erneuten Studium der Liberiusfrage für den Zweck, zu dem es unternommen wurde, wenig, ja Nichts gewonnen, so sind doch die Resultate desselben zur Würdigung der Arbeit v. Hefele's wichtig, und ich kann mich, dieselben im Interesse der Wissenschaft zu veröffentlichen, nachdem sie gewonnen sind, nicht enthalten. Aus dieser Entstehungsgeschichte der vorliegenden Arbeit mag sich Jederman überzeugen, daß ich in die Liberiusfrage hineingetrieben bin, und daß Hr. v. Hefele, wenn ich ihm einige Blößen aufdecke, die Schuld davon nicht mir beizumessen hat.

Ehe ich nach solchen Vorbemerkungen an unsere Frage gehe, bin ich den Lesern noch eine Erklärung über meinen theologischen Standpunkt schuldig. Herr v. Hefele hat die Liberiusfrage damit eingeleitet, daß er sie mit der Lehre von der „persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes" (soll wohl heißen: von der Unfehlbarkeit des Papstes in seinen dogmatischen Entscheidungen e cathedra) in Verbindung bringt, als haben viele, die für oder gegen den Fall des Liberius geschrieben haben, sich von ihrem theologischen Standpunkte, den Liberius entweder gar zu rein oder gar zu schwarz darzustellen, bestimmen lassen, und daran hat er durch Hinweisung auf einen frühern Aufsatz die Bemerkung geknüpft, daß er, über alle

Partheien erhaben, „ohne Voreingenommenheit nur nach dem Ergebnisse der Quellennachrichten die Resultate ziehe". Ich muß es dem freundlichen Leser überlassen, am Schlusse dieses Artikels zu beurtheilen, ob v. Hefele seinem Vorsatze überall nachgekommen sei. Was aber die Insinuation betrifft, daß Jemand, welcher, wie ich, die Unfehlbarkeit des Papstes in seinen Entscheidungen e cathedra vertheidigt, die Frage über den Fall des Liberius nicht unpartheiisch beurtheilen könne, so muß ich dagegen protestiren. Denn, wäre Liberius wirklich gefallen, so hätte er doch damit, wie selbst unser Auctor zugibt, keine Ketzerei unterschrieben, und noch viel weniger wäre diese Unterschrift als eine Entscheidung e cathedra zu betrachten. Wenn indeß Jemand diesen meinen Protest nicht acceptirt, so kann ich mich dabei leicht beruhigen. Wie ich mir von Niemand vordenken lasse, so stelle ich auch Keinem das Ansinnen, mir nach zu denken, und denke den Beweis nicht schuldig zu bleiben. Unter solchen Umständen wird es darauf, ob ich partheiisch oder unpartheiisch sei, wenig ankommen.

Indem ich nach allen diesen Vorbemerkungen zur Frage übergehe, beginne ich im Interesse der Leser, welche mit den kirchengeschichtlichen Details weniger vertraut sind, mit einer speciellen Erörterung des Fragepunktes unter Rücksichtnahme auf die von unserer Frage berührten kirchengeschichtlichen Begebenheiten.

Die Irrlehre des Arius leugnete die Gottheit der zweiten göttlichen Person. Nach Arius ist das menschgewordene Wort, der Sohn Gottes, nicht Gott, nicht aus der Wesenheit des Vaters von Ewigkeit gezeugt, sondern ein aus Nichts hervorgebrachtes Geschöpf, das, wenn es Gott, Sohn Gottes genannt wird, nicht im eigentlichen, sondern im uneigentlichen Sinne des Wortes, wie z. B. fromme heilige Männer diesen Namen erhält. Diese Irrlehre wurde im Jahre 325 auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa verdammt. Der heil. Kirchenrath von Nicäa begnügte sich aber nicht damit, sie einfach zu verdammen, sondern fügte auch dem Glaubensbekenntnisse einen langen Zusatz bei, welcher dieselbe aus-

zuschließen geeignet ist. In ihm lesen wir vom Sohne nicht bloß, daß er der „eingeborne Sohn" Gottes sei, daß er sei „vom Vater geboren vor aller Zeit, Gott von Gott, wahrer Gott vom wahren Gott, geboren, nicht geschaffen", sondern wir lesen auch, daß er „derselben Wesenheit mit dem Vater" sei (consubstantialem Patri = *ὁμοούσιον τῷ πατρί*).

Der Ausdruck „derselben Wesenheit", *ὁμοούσιος* mißfiel nicht bloß denjenigen, welche von der Irrlehre des Arius angesteckt waren, sondern auch vielen Andern, welche ganz rechtgläubig dachten. Diese faßten das Wort so auf, als wenn damit älteren Ketzereien, welche die Verschiedenheit der göttlichen Personen geleugnet hatten, Vorschub geleistet würde, und vereinigten sich mit den Irrlehrern in Bekämpfung des Ausdruckes *ὁμοούσιος*. Nach ihnen sollte man sagen, daß der Sohn das vollkommene Ebenbild des Vaters, daß er dem Vater in Allem, auch in der Wesenheit, ähnlich, *ὁμοιούσιος* sei, man sollte aber den Ausdruck *ὁμοούσιος*, hinter dem sich, wie sie sagten, die Ketzer verstecken könnten, vermeiden. Diejenigen, welche mit Arius die Gottheit des Sohnes leugneten, heißen nach ihm Arianer; weil sie aber die Unähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater lehrten, so werden sie darnach auch Anomöer, vom Ausdrucke ihres Glaubens in dem Worte *ἀνόμοιος* = unähnlich, genannt. Diejenigen aber, welche, ohne im Glauben zu irren, den Ausdruck *ὁμοούσιος* bekämpften, haben von ihrer Gemeinschaft mit den Arianern in Bekämpfung desselben den Namen Semiarianer erhalten. Wenn man von den Arianern im Gegensatze zu den Katholiken spricht, so kommt dieser Unterschied selten in Betracht.

Der Arianismus brachte in der Kirche gewaltige Wirren hervor. Kaum war das allgemeine Concil zu Nicäa beendet, so gelang es schon dem Eusebius von Nicomedien, einem Hauptpartheigänger der Irrlehre den Kaiser Constantin d. Gr. für dieselbe zu gewinnen, und die Verfolgung des Nicänischen Glaubens hörte vor dessen Tode nicht auf. Mit dem Tode Constantin's trat unter der Regierung seiner Söhne

eine kurze Ruhe ein; doch kaum war Constantius nach dem Tode seiner Brüder zur Alleinherrschaft gelangt, als er, ein Instrument in den Händen seiner arianischen Hofbischöfe, dem nicänischen Glaubensbekenntnisse zuerst ein semiarianisches bis zum Jahre 357, darnach auf kurze Zeit ein anomöisches, darnach vom J. 358 bis zu seinem Tode im J. 361 wieder ein semiarianisches substituirte und die rechtgläubigen Bischöfe, welche seinem Befehle widerstanden, verbannte. Einen besondern Haß hatten die Arianer gegen den heil. Athanasius gefaßt, den sie allerlei Verbrechen anklagten. Darum sollten die orthodoxen Bischöfe nicht bloß das zur Zeit im kaiserlichen Hoflager geltende Glaubensbekenntniß annehmen und mit den Bischöfen im Hoflager in Kirchengemeinschaft treten, sondern auch obendrein den h. Athanasius verdammen.

Zu denjenigen Bischöfen, welche sich den kaiserlichen Befehlen nicht fügten und deshalb in die Verbannung wanderten, gehört auch der heldenmüthige Liberius, Bischof von Rom, der im Jahre 355, vielleicht im Frühlinge, Rom mit Beröe, einer Stadt Thraciens unweit Constantinopels als dem Orte seiner Verbannung vertauschte. Einen Nachfolger erhielt er in Felix II., mit dem die Römer, wie wir unten sehen werden, alle Gemeinschaft verschmähten. Wie lange er in der Verbannung geblieben sei, läßt sich schwerlich angeben. So viel ist gewiß, daß die Römer im Frühlinge des Jahres 357 um seine Zurücksendung baten und das Decret derselben erwirkten, und ebenso gewiß ist es, daß Liberius vor Anfang des J. 359 wieder in Rom war; wann er aber zwischen dem Frühlinge des J. 357 und dem Ende des Jahres 358 heimgekehrt sei, darüber streiten die Chronologen.

Die Ursache der Rückkehr bildet den Zankapfel in der Liberiusfrage. In den letzten zwei bis drei Jahrhunderten haben viele, namentlich nach Tillemont, behauptet, daß Constantius den Liberius deshalb aus der Verbannung heimgeschickt habe, weil dieser sich seinem Willen in Unterzeichnung einer sirmischen Glaubensformel, in Eingehung der Kirchengemeinschaft mit den Arianern (worunter man die Semiarianer mitbegreift) und in Verdammung des heil. Athanasius

gefügt habe; aber auch viele sind, namentlich im letzten Jahrhunderte, als Vertheidiger des Liberius aufgetreten und haben ihn von aller Schuld freigesprochen.

Die guten Alten, wie z. B. Baronius, stützten sich, wenn sie an dem Fall des Liberius nicht zu zweifeln wagten, besonders auf die untergeschobenen Briefe des Pseudoliberius in den Fragmenten des Pseudohilarius und auf die genannten Fragmente, besonders aber auf erstere. In den vorgenannten Briefen berichtet Liberius seinen Fall, nämlich die Unterschrift des arianischen Bekenntnisses, die Verdammung des Athanasius und die Gemeinschaft mit den Arianern, vom Orte seiner Verbannung aus nach allen Richtungen hin: an die orientalischen arianischen Bischöfe, an die Bischöfe im kaiserlichen Gefolge und an Vincenz von Capua. Der Fragmentist ergießt sich bei Mittheilung dieser Briefe in schreckliche Verwünschungen gegen den Ketzer Liberius. Auf diese Producte kann sich ein Schriftsteller der Gegenwart nicht mehr mit Ehren berufen. Die Kritik hat längst über sie gerichtet: sie hat die vorgenannten Briefe für unächt erklärt und die Fragmente dem Hilarius abgesprochen. Pat. Stilting hat die Unächtheit dieser Fabricate vor mehr als 100 Jahren Acta Sanctorum 23. Sept. auf mehr als 15 großen Folioseiten dargethan, aus denen uns v. Hefele, der seinem Urtheile beitritt, 1. B. S. 663—671 einige Auszüge geliefert hat, und es gibt schwerlich einen Schriftsteller, der sich auf sie noch berufen möchte. Das hat der Liberiusfrage eine ganz andere Gestalt gegeben, als diese noch vor 200 Jahren war. Wer den Fall des Liberius jetzt noch festhalten will, der muß sich schon auf etwas stützen, das bei den Alten nur in zweiter Linie in Betracht kam, und auch dieses ist mit der Unächtheit der pseudoliberianischen Briefe und der pseudohilarischen Fragmente in seinem innersten Grunde erschüttert. Daraus wird uns klar, warum die Zahl derjenigen, welche den Fall des Liberius noch festhalten, immer mehr abgenommen habe. Man hat sich mehr und mehr überzeugt, daß die Feste mit dem Falle des Hauptbollwerkes in den genannten falschen Producten ganz unhaltbar geworden ist.

Hr. v. Hefele ist zu dieser Ueberzeugung nicht gelangt. Mit und nach Pat. Stilting bekämpft er die Aechtheit der Briefe des Liberius und der Fragmente des Hilarius, und doch glaubt er, auf die übrigen vor 200 Jahren schon vorgebrachten Gründe, hin, den Fall des Liberius noch aufrecht halten zu können! Das ist ein herkulisches Werk, welches übermenschliche Kräfte erfordert. Wir werden gleich unten sehen, wie es ihm gelungen ist.

In der Frage über die Zeit und den Ort des angeblichen Falles schließt sich v. Hefele, wie im Eingange bemerkt wurde, der wenig beachteten Ansicht des Valesius in seinen Noten zu Sozomenus 4. B. 15. K. an. Der Fall des Liberius soll sich im J. 358 zu Sirmium auf einer daselbst gehaltenen Synode ereignet haben. Hier soll Liberius einem Conglomerat aus frühern Formeln und Anathematismen semiarianischen Inhalts, die alle in eine Schrift zusammen getragen seien, zugestimmt haben.

Man spricht gewöhnlich von drei sirmischen Glaubensformeln: einer gegen Photinus, die im J. 351 abgefaßt wurde und semiarianisch lautete; einer vom Jahre 357, deren Inhalt anomöisch ist, und einer vom J. 359 semiarianischen Inhalts, welche in demselben Jahre den Vätern zu Rimini vorgelegt wurde. Hr. v. Hefele nennt nach Valesius am a. O. auch das im J. 358 zu Sirmium geschaffene Conglomerat, gegen allen Sprachgebrauch, eine *sirmische* Formel. Diese ist nach ihm die *dritte* sirmische Formel, jene vom Jahre 359 die *vierte*. Obgleich er sonach die Vorgänge zu Sirmium im Jahre 358 von der mit ihnen in Causalnexus stehenden sirmischen Formel im J. 359 trennt, so wirft er doch die Vorgänge zu Sirmium im J. 349 mit denen im J. 351 in eine Synode zusammen und spricht daher von drei Sirmischen Synoden, deren erste er ins J. 351, die zweite ins J. 357 und die dritte ins J. 358 setzt.

Entweder betrachtet man die Zusammenkünfte zu Sirmium nach ihrem Endresultate im Glaubensbekenntnisse, auf das sie berechnet waren, und dann hat es zu Sirmium, wie daselbst drei eigene Formeln abgefaßt sind, so auch drei Sy-

noden gegeben, deren erste in der Formel gegen Photin vom J. 351, die zweite in der anomöischen Formel vom J. 357, die dritte in der dritten Formel vom J. 359 ihren Abschluß erhielt, und man muß, wenn man die erste ins Jahr 351 setzt, die dritte ins Jahr 359 setzen.

Die im J. 359 gemachte Glaubensformel von der im J. 358 begonnenen Versammlung zu trennen, sind wir auch um so weniger berechtigt, als wir dabei (vgl. Hefele S. 677) dieselben Arianer thätig sehen, welche wir Sozom. IV, 15 im J. 358 zu Sirmium finden. Faßt man dagegen die Versammlung als solche und ohne Rücksicht auf ihr Ziel ins Auge, so gab es in Sirmium nicht drei, sondern vier Synoden: eine aus Abendländern gegen Photinus im J. 349, welcher unser Formelfabrikant Valesius (siehe Noten zu Sozom. IV, 16) ohne allen Grund eine Formel zuschreibt; eine aus Morgenländern gegen Photin im J. 351, und die zwei folgenden; und will man die Zusammenkunft im J. 359 von der im J. 358 trennen, so muß man nicht von vier, sondern von fünf sirmischen Synoden reden. Doch das sind Nebensachen.

Ihre schwächste Seite hat die Behandlung der Liberiusfrage bei v. Hefele in der Würdigung der Gegengründe. Was man auch immer, um die Gründe für die Anklage des Liberius zu vernichten, fort und fort vorgebracht hat, es existirt, bis auf einiges Wenige, für Hrn. v. Hefele nicht, obgleich er uns eine Menge von Werken, in welchem es zu lesen ist und mit dem größten Nachdruck betont wird, nennt; und wenn er bisweilen, was jedoch sehr selten der Fall ist, zu widerlegen beginnt, so sind das auserlesene Argumente, und dabei ist es possirlich anzusehen, wie dieselben noch oben darein unrichtig vorgetragen und abgefertigt werden. Unserm Auctor scheint hierin begegnet zu sein, was wohl jedem Schriftsteller begegnen kann: er scheint die Argumente seiner Gegner mit fremden Augen gelesen zu haben und so hintergangen zu sein. Am allerwenigsten hat er aber bemerkt, daß die Liberiusfrage in Folge der kritischen Resultate bezüglich der Briefe des Pseudoliberius und der Fragmente des Pseudohilarius

so eine andere geworden ist, daß alles, was man früher anführen konnte, in die Rumpelkammer gehört. Deswegen hat auch die Abhandlung v. Hefele's ihren Zweck, den Fall des Liberius als Ergebniß der „Quellennachrichten" zu constatiren, in den Augen eines Jeden, der mit den Gegenschriften etwas bekannt ist, ganz gründlich verfehlt. Gehen wir nach solchen allgemeinen Orientirungen näher auf das Einzelne ein, und wir werden uns überzeugen, daß mein Urtheil über die vorliegende Arbeit v. Hefele's zwar hart, aber wahr sei, und daß der Fall des Liberius, vom gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft betrachtet, nicht in die Geschichte, die memoria rerum gestarum, sondern in die Mährchensammlung gehöre.

Hr. v. Hefele führt uns, um den Fall des Liberius zu beweisen, 7 Zeugnisse an: zwei aus den Werken des h. Athanasius, eins aus dem h. Hilarius, zwei aus den Werken des h. Hieronymus, zwei aus Sozomenus. Hätte er noch Stellen aus dem Pseudohilarius uund Pseudoliberius, ferner aus dem Arianer Philostorgius und aus den Fabelkrämern Marcellinus und Faustinus hinzugefügt, so hätten wir damit die im Laufe der letzten 3 Jahrhunderte geschaffene Waffenrüstung zur Anklage des Liberius vor uns liegen. Zu seiner Ehre hat er uns mit den letztern verschont; es wäre aber in seinem Interesse zu wünschen, daß er von den übrigen noch drei Stellen ganz unerwähnt gelassen hätte: eine bei Athanasius Apol. c. Arian. c. 89. (S. 659), die aus Hilarius Contr. Constantium Imp. c. 11. (S. 660) und eine aus Sozomenus H. E. IV, 11; denn daß diese den Fall des Liberius berühren, ist schwer zu sehen.

Herr v. Hefele macht gewaltig viel aus den Zeugnissen bei Athanasius. Dieser spricht nach ihm S. 658 „in mehreren Stellen ganz ausdrücklich von einer Schwäche oder einem Falle des Liberius". Ich will hier nicht darüber mit Herrn v. Hefele streiten, ob er nicht die Erwartung seiner Leser all zu sehr steigere, wenn er von mehreren Stellen spricht und am Ende nur zwei anzuführen weiß; es genügt mir zu zeigen, daß die eine der zwei angeführten Stellen **nicht**

„ganz ausdrücklich", sei es von „einer Schwäche", sei es von „einem Falle" des Liberius, handle. Die zu hoch geschätzte Stelle Apol. c. Arian. c. 89. lautet nach v. Hefele's eigener Uebersetzung S. 659, gegen die ich Nichts einzuwenden habe: „wenn er auch die Mühsale der Verbannung nicht bis zum Ende ertrug, so blieb er doch zwei Jahre in der Verbannung". Da frage ich Jeden, der Augen zum Sehen hat, ob diese Stelle „ganz ausdrücklich" von einer Schwäche oder von einem Falle des Liberius handle. Wer kann in den Worten „ganz ausdrücklich" mehr ausgesprochen finden, als daß Liberius vor dem Tode des Constantius, wo die übrigen Verbannten zurückkehrten, aus der Verbannung entlassen sei? Selbst einschließlich drückt die vorgenannte Stelle den Fall des Liberius nicht aus. Denn wie folgt daraus, daß Liberius vor anderen Bischöfen aus der Verbannung heimgekehrt sei, der Fall oder eine Schwäche desselben? Kehrte nicht auch der h. Hilarius von Poitiers bei Lebzeiten des Constantius aus der Verbannung zurück? Und doch denkt Niemand daran, ihn deshalb einer Schwäche zu beschuldigen. Wenn die Schwierigkeiten, auf welche der Kaiser in Gallien stieß, diesen zur Rücksendung des Hilarius bestimmten, wie konnte und mußte ihn dann nicht der blutige Aufruhr in Rom, von dem wir unten sehen werden, noch viel mehr zur Rücksendung des Liberius bewegen? Schließen wir, daß die Stelle bei Athanasius, auch von ihrem übrigen Werthe abgesehen, den Platz, welchen sie in dem Werke v. Hefele's einnimmt, nicht verdiene.

Von eben so geringem Werthe ist die Stelle des Hilarius Cont. Const. Imp. c. 11. Hilarius schreibt*), an Constantius sich wendend: „O du Elender, von dem ich nicht weiß, ob du ihn mit größerer Impietät verbannt, als aus der Verbannung heimgeschickt habest". Wie liegt in diesen Worten, welche nur den Constantius anklagen, eine Schuld des Liberius? Hr. v. Hefele meint S. 660, sie sei zwar nicht „in platten Worten" ausgedrückt; sie liege aber „unverkenn-

*) O te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris.

bar" in der „emphatischen Rede als Hinweisung auf eine damals allgemein bekannte Thatsache." Wenn ich diesen Grund unsers großen Kirchenhistorikers richtig verstehe, so will gesagt sein, daß die Worte des Hilarius als emphatische „Hinweisung auf eine damals allgemein bekannte Thatsache" nichts Anderes, als die Nöthigung des Liberius zur Unterschrift bezeichnen können; damit wird aber vorausgesetzt, daß es damals, den Fall des Liberius abgerechnet, keine allgemein bekannte Thatsache gab, auf welche sich die Worte des Hilarius beziehen könnten. Da fehlt es aber nicht an damals allgemein bekannten Thatsachen, die Hilarius, zumal seine Worte „qui nescio utrum" den Charakter der Ungewißheit haben, im Auge haben mochte. Es ist eine damals allgemein bekannte Thatsache, daß Constantius, obgleich er schon im Frühlinge 357 in die Zurückberufung des Liberius gewilligt hatte, dieselbe, um ihn zum Eingehen auf seine Forderungen zu bewegen, so lange verschob, daß es in Rom noch zu blutigem Aufruhr kommen mußte. War das nicht gottlos genug, um die unbestimmten Worte des Hilarius darauf beziehen zu können? Ueberdieß ist es eine, damals nicht minder bekannte Thatsache, daß Constantius, als er den Liberius endlich aus der Verbannung entließ, nicht Geringeres beabsichtigte, als daß er gemeinschaftlich mit Felix II. die Kirche regieren sollte. Schon dieses Eine, daß Rom zu derselben Zeit zwei Bischöfe haben sollte, ist so abnorm, daß es, um die Worte des heil. Hilarius zu rechtfertigen, mehr als hinreichend scheint. Dazu kommt dann noch, daß dem Liberius gemeinschaftliches Kirchenregiment mit einem Manne zugedacht war, mit welchem die Römer wegen seiner Gemeinschaft mit den Arianern jede Gemeinschaft verschmähten. Diese Thatsachen reichen, um uns die Worte des heil. Hilarius zu erklären, nach meinem Bedünken aus, und wir brauchen für sie den Fall des Liberius als Thatsache nicht. Doch angenommen, daß sie nicht ausreichten, woher weiß denn Herr v. Hefele bei den spärlichen Nachrichten aus jener Zeit, daß nichts anderes damals allgemein Bekanntes vorgefallen sei, auf das sich die Worte

des Hilarius beziehen? Sollen die Worte des Hilarius „unverkennbar“ auf den Fall des Liberius hinweisen, so muß keine andere Auslegung möglich sein; die Möglichkeit einer andern Auslegung läßt sich aber damit nicht ausschließen, daß wir keine andere kennen.

Wie wenig die Auslegung v. Hefele's passe, werden wir unten auch daraus erkennen, daß der Fall des Liberius zu den Zeiten des heil. Hilarius keine allgemein bekannte Thatsache war, und daß sich folglich (nach v. Hefele) die Worte des Hilarius nicht auf ihn beziehen können. So viel ist aber jedenfalls klar, daß die Worte des heil. Hilarius den Fall des Liberius **nicht** „unverkennbar“ einschließen.

Als man noch die Fragmente des Pseudohilarius mit ihren Verwünschungen gegen den „Ketzer“ Liberius für Bruchstücke eines dem heil. Hilarius angehörenden Werkes hielt, damals konnte man in den genannten Verwünschungen einen Anhaltspunkt dafür finden, daß Hilarius in der besprochenen Stelle an den Fall des Liberius gedacht habe; mit dem besprochenen Urtheile der Kritik über die pseudohilarianischen Fragmente ist dafür jeder Anhaltspunkt verschwunden. Darum können wir es auch den Alten hingehen lassen, daß sie, auf die vorgenannten Fragmente gestützt, die Stelle des Hilarius auf Liberius bezogen haben; ein Kirchenhistoriker der Neuzeit, welcher dem Hilarius die Fragmente entschieden abspricht, der kann sich, um den Fall des Liberius zu beweisen, auf Hilarius nicht berufen.

Die dritte Stelle, welche ich eben als rein überflüssigen Ballast bezeichnete, gibt uns v. Hefele zur Besiegelung des über die Stelle bei Hilarius Gesagten und im Anschlusse an dasselbe S. 660 mit folgenden Worten: „Weiterhin berichtet Sozomenus in seiner Kirchengeschichte Buch IV. Kap. 11: „Constantius habe dem Liberius die Rückkehr nach Rom gestattet, unter der Bedingung, daß er mit den im Gefolge des Kaisers befindlichen Bischöfen (Valens, Ursacius ꝛc., lauter Gegnern des ὁμοουσιος und des heil. Athanasius) Kirchengemeinschaft unterhalte.“ Nehmen wir dieses mit der obigen Aeußerung des heil. Hila-

rius zusammen, so wird nicht mehr zweifelhaft sein, was die Worte nescio utrum majore impietate (eum) relegaveris, quam remiseris bedeuten sollen." So weit v. Hefele.

Wie es scheint, will v. Hefele aus der angezogenen Stelle beweisen, daß der Fall des Liberius zu den Zeiten des heil. Hilarius eine „allgemein bekannte Thatsache" gewesen sei, und daraus soll der Schluß folgen, daß die Worte des heil. Hilarius sich auf ihn beziehen. Da begreife ich aber nicht, worüber ich mich mehr wundern soll: ob über die Bemühungen v. Hefele's, die Stelle bei Hilarius auf Liberius zu beziehen, oder, was noch mehr ist, über die Interpretation der Worte des Sozomenus. Kann die Stelle bei Hilarius den Fall des Liberius nicht beweisen, es sei denn, daß dieser zuvor als zu den Zeiten des Kirchenvaters allgemein bekannt vorausgesetzt werde, so setzt sie ja noch mehr voraus, als sie beweisen soll, und wie soll sie dann noch irgend einen Werth haben? Dann ist es auch noch schwer zu sehen, daß aus den Worten des Sozomenus (selbst wie v. Hefele sie uns verbürgt) der Fall des Liberius als eine 100 Jahre vorher allgemein bekannte Thatsache hervorgehe, indem sie davon eben so wenig, als die des Hilarius vom Falle selbst, enthalten.

Was aber noch das Schlimmste ist, die Worte des Sozomenus, die eine Uebereinkunft zwischen Constantius und Liberius ausdrücken sollen, enthalten von ihr im Texte betrachtet auch nicht die Spur.

Sozomenus erzählt uns am a. O., was im Jahre 355 unmittelbar nach der Verbannung des Liberius bei der damaligen Anwesenheit des Kaisers in Rom zwischen ihm und dem römischen Volke vorging. Seine Worte sind folgende *): Als aber der Kaiser in Rom eingezogen war und viel Volk daselbst um Liberius schrie und um seine Zurückgabe bat, ging

*) Ὡς δὲ εἰσήλαυνεν εἰς Ῥώμην ὁ βασιλεὺς, καὶ πολὺς ἦν ὁ ἐνθάδε δῆμος περὶ Λιβερίου ἐκβοῶν, καὶ δεόμενος αὐτὸν ἀπολαβεῖν, βουλευσάμενος μετὰ τῶν συνόντων αὐτῷ ἐπισκόπων, ἀπεκρίνατο μετακαλεῖσθαι αὐτὸν, καὶ τοῖς αἰτοῦσιν ἀποδώσειν αὐτὸν, εἰ πειθείη τοῖς συνοῦσιν αὐτῷ ἱερεῦσιν ὁμοφρονεῖν.

er mit den Bischöfen in seinem Gefolge zu Rathe und antwortete, er werde ihn zurückrufen und den Bittenden zurückgeben, wenn er sich bestimmen lasse, mit den Priestern in seinem Gefolge übereinzustimmen.“ Aus diesen Worten kann man wohl auf den Plan des Constantius und seiner Hofbischöfe schließen, daß Liberius sich seine Rückkehr nicht bloß durch Kirchengemeinschaft, sondern auch durch Uebereinstimmung im Glauben mit ihnen erwerben sollte; daß aber Liberius auf diesen Plan eingegangen sei, davon enthalten sie Nichts.

Sollten demnach die angeführten Worte des Sozomenus, wie v. Hefele annimmt, ein Commentar zu den bei Hilarius sein, so würde die Impietät des Kaisers in Zurücksendung des Liberius darin bestehen, daß er diesen auf alle Weise zum Abfalle zu bringen suchte; aus diesem Vorhaben des Kaisers kann man aber noch nicht auf die That des Liberius schließen, und das um so weniger, als zwischen der Zeit, von welcher Sozomenus spricht, und der Rückkehr des Liberius noch Vieles vorging, das den Kaiser zur Sinnesänderung bringen konnte. So gehört denn die besprochene Stelle, wir mögen sie nehmen, wie wir wollen, nicht hieher, und was v. Hefele auf sie baut, ist nicht als Ergebniß der „Quellennachrichten“ zu betrachten.

Nach Abzug der Nichts sagenden Stellen bleiben noch vier, auf welchen das Gebäude v. Hefele's beruht.

Die älteste aus ihnen bei Athanasius Hist. Arian. c. 41 lautet*): „Liberius wurde in der Verbannung nach zwei Jahren schwach und unterschrieb aus Furcht vor dem Tode, den man ihm androhte.“ Die zwei nachfolgenden Stellen sind aus den Werken des heil. Hieronymus. Von ihnen sagt die in der Chronik**): „Liberius ließ sich durch den Ueberdruß über die Verbannung besiegen, unterschrieb die

*) Ὁ δὲ Λιβέριος ἐξορισθεὶς, ὕστερον μετὰ διετῆ χρόνον ὤκλασε καὶ φοβηθεὶς τὸν ἀπειλούμενον θάνατον ὑπέγραψεν.

**) Liberius taedio victus exilii et in haereticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intraverat.

Ketzerei und zog, als hätte er einen Sieg erfochten, in Rom ein.“ Die zweite im Catalogus script. eccl. sagt*) von Fortunatian, Bischof von Aquileja: „Er gilt auch deshalb als verabscheuungswerth, weil er den Liberius, Bischof von Rom, als dieser um des Glaubens willen in die Verbannung eilte, vor allen Anderen zuerst versucht, gebrochen und zur Unterschrift der Ketzerei getrieben hat.“ Die vierte haben wir bei Sozomenus IV. B. 15. Kap. Wir werden dieselbe unten näher kennen lernen. Wollen die Stellen bei Athanasius und Hieronymus den Fall des Liberius nicht beweisen, so wird die des viel spätern ganz unzuverläßigen Sozomenus Nichts constatiren.

Was nun die Stellen bei Athanasius und Hieronymus betrifft, so ist zunächst die Aechtheit, resp. Unverfälschheit derselben schon seit 100 Jahren fort und fort bestritten.

Es gilt das ganz besonders von den Stellen bei Hieronymus, deren Unverfälschheit, so viel ich weiß, von allen, welche den Liberius vertheidigt haben, angefochten ist. Herr v. Hefele hat den auf ihnen lastenden Verdacht nicht bemerkt, obgleich Stilting, den er citirt und stark benutzt hat, ihm Act. sanct. ad 23. Sept. IX. mehrere Folioseiten widmet, und setzt sie als unbezweifelbar ächt voraus. Da mir an ihrer Aechtheit aus besonderen Gründen Nichts gelegen ist, so eile ich vorläufig mit ihm über sie hinweg. Nur das sei flüchtig bemerkt, daß die Chronik und der Catalogus, aus dem sie sind, an manchen Orten interpolirt seien, und daß beide, wie wir unten zu zeigen Gelegenheit haben werden, einander widersprechen. Sollte hieraus nicht folgen, daß wohl beide Stellen corrumpirt, daß aber beide nicht unverfälscht sein können?

Die Stelle bei Athanasius soll nicht verfälscht, sondern ganz unächt sein. Um das zu zeigen, hat man besonders vier Gründe geltend gemacht. Die ersten drei hat P. Stil-

*) Et in hoc habetur detestabilis, quod Liberium Romanae urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit.

ting, den v. Hefele zu widerlegen sucht, mit allem Nachdrucke urgirt; der letzte findet sich bei Kilber.

Der Bollandist Pat. Stilting zeigt uns zunächst weitläufig, daß die Historia Arianorum vor dem angeblichen Falle des Liberius, ja auch vor dem Falle des Osius verfaßt sei, und v. Hefele ist die Bündigkeit des Stilting'schen Beweises anzuerkennen genöthigt. „Gegen dieses Zeugniß," schreibt er S. 658, „erhebt der Bollandist Stilting die Einrede (sic), die historia Arianorum ad monachos sei (nach c. 4) noch bei Lebzeiten des Leontius Castratus von Antiochien, also vor dem angeblichen Falle des Liberius verfaßt, und folglich die davon handelnde Stelle ein späterer Zusatz. Das ist allerdings wahr."

Nachdem Stilting gezeigt hat, daß die Stellen über den Fall des Liberius und Osius nicht mit dem übrigen Werke verfaßt seien, macht er noch nicht sofort den Schluß, daß sie von fremder Hand rühren. v. Hefele macht, wenn auch absichtslos, seine Leser glauben, daß Stilting nichts Anderes vorgebracht habe, und gibt sich damit den Anschein, als habe er durch Bekämpfung der Schlußfolge den ganzen Stilting widerlegt. So muß die Widerlegung leicht werden! Er fährt nach den angeführten Worten fort: „aber dieser Zusatz rührt von Athanasius selbst her." Und womit beweiset er uns diese so stark betonte These? Er zeigt aus der Epistola ad Monachos, daß Athanasius die den Mönchen geschickte Historia Arian. zurückverlangt habe, und aus der Epistola ad Serapion., daß er sie später diesem schickte. Damit macht er allerdings wahrscheinlich, daß Athanasius die Historia Arian. nach dem angeblichen Falle des Liberius noch wieder in den Händen gehabt habe. Wenn er aus diesen Prämissen die leise Vermuthung schöpfte, daß die Stelle doch noch von Athanasius herrühren möge, so könnte man das gelten lassen; doch um auf sie mit so starkem Nachdrucke die apodictische Behauptung zu gründen, daß der Zusatz wirklich von ihm sei, dafür sind sie zu schwach; denn a posse ad esse non valet illatio.

Am Allerwenigsten werden aber mit dem Schlusse a posse ad esse die Gründe vernichtet, welche Stilting, um zu zeigen, daß der Zusatz sehr wahrscheinlich nicht von Athanasius sei, folgen läßt, Gründe, die für v. Hefele nicht existiren. Pat. Stilting sagt: „sehr wahrscheinlich“ (longe mihi verisimilius esse videtur); er hat sich seine Truppen gehörig betrachtet, und weiß, was sie vermögen. So ist er bescheiden in der Behauptung, aber, was er behauptet, das beweiset er auch.

Der erste von Stilting angeführte Grund ist nach meinem Bedünken der schwächste. Der Bollandist führt aus, daß der Fall des Osius mit den vorhergehenden Lobreden, namentlich damit, daß dieser eben vorher vere sanctus genannt wird, im Widerspruche stehe, und daß die Gründe, mit denen der Fall des Liberius nicht bloß entschuldigt, sondern auch als **Beweis** von seinem Hasse gegen die Irrlehre 2c. hingestellt wird, des Athanasius unwürdig seien. Was das Letztere betrifft, so stützt er sich auf die an die obige Erzählung vom Falle des Liberius angereihten Worte: „Aber auch das ist ein Beweis von ihrer Gewaltthat und was den Liberius angeht, von seinem Hasse gegen die Irrlehre und von seinem günstigen Urtheile über Athanasius, so lange er frei war. Denn was um der Folter willen gegen den frühern Rathschluß geschieht, das ist ein Entschluß nicht derjenigen, welche fürchten, sondern derjenigen, die quälen.“ P. Stilting meint, wenn Athanasius den Zusatz vom Falle des Osius selbst gemacht hätte, so würde er wohl die unmittelbar vorhergehende Lobrede von der Heiligkeit desselben etwas heruntergedrückt haben, die Entschuldigung aber, mit welcher die Schuld von Liberius **ganz** abgewälzt werde, und der Abscheu gegen die Irrlehre 2c., der aus dem Falle gefolgert werde, seien zu dumm, um den Athanasius solcher Gedankenlosigkeit für fähig zu halten. Es ist das wahr genug; doch mehr als eine Wahrscheinlichkeit folgt daraus, da auch große Männer fehlen, nicht.

Um so wichtiger ist der zweite von Stilting angeführte Grund: daß alle nachfolgenden griechischen Geschichtschreiber des fünften und der folgenden Jahrhunderte, als Theodoret, Socrates, Sozomenus, Theophanes, Nicephorus Callistus, Photius nirgend's verrathen, daß sie den Fall des Liberius bei Athanasius gelesen haben. P. Stilting führt das unter Anführung der Stellen, in welchen sie von der Rückkehr des Liberius sprechen, weitläufig aus, und ich sehe nicht, was sich seinem Schlusse, daß die Stelle über den Fall des Liberius, sehr wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte der christlichen Zeit stamme, entgegenstellen lasse. Diesen Grund hätte v. Hefele, resp. sein Gewährsmann widerlegen müssen, um den schweren Verdacht, den Stilting gegen die Aechtheit der Stelle bei Athanasius angeregt hat, zu zerstreuen; mit vollständiger Umgehung desselben hat er den Verdacht erregt, daß er denselben nicht zu beseitigen vermochte.

Herrn v. Hefele ist auch der letzte von Kilber De Deo trino n. 317 angeführte Grund entgangen. Kilber beruft sich auf die Irrthümer, mit welchen im zweiten Zusatze zur Historia Arian. c. 45 der Fall des Osius von Corduba berichtet wird. In der That, ist dieser zweite Zusatz der Unächtheit oder Interpolation verdächtig, so zieht er den ersten über den Fall des Liberius in denselben Verdacht nothwendig mit. Was nun die Irrthümer im Berichte über den Fall des Osius betrifft, so steht auf das Zeugniß des h. Hilarius De synodis und der nachfolgenden Schriftsteller Sokrates, Sozomenus &c. fest, was kein Historiker, selbst nicht v. Hefele S. 635, bezweifelt: daß er die ketzerische sirmische Formel vom J. 357 unterschrieben und mit den Arianern in Kirchengemeinschaft getreten sei. Was lesen wir aber bei Athanasius c. 45 über den Fall des Osius? Nicht, was v. Hefele S. 653 daselbst gefunden hat: daß er „zur Unterschrift dieser Formel endlich sei gezwungen worden.“ Das lesen wir auch nicht in den andern von ihm citirten Stellen Apol. c. Arian. c. 89 und Apol. de fuga c. 5, welche nicht einmal als negatives Zeugniß gelten können. In der Historia

Arian. c. 45 lesen wir von Osius*), daß er mit aller Gewalt, die man ihm angethan habe, kaum dahin gebracht sei, mit Ursacius und Valens in Gemeinschaft zu treten, ohne jedoch gegen Athanasius Etwas zu unterschreiben. Wie unwahr ist dieser Bericht, zumal in Verbindung mit dem vorhergehenden Panegyrikus auf die Heiligkeit des Mannes! Wie unvergleichlich schlimmer lautet dagegen der über Liberius, von dem doch, so viel mir bekannt ist, kein katholischer Geschichtschreiber annimmt, daß er eine ketzerische Glaubensformel unterschrieben und damit, wie Osius, äußerlich den Glauben verleugnet habe! P. Kilber schließt daraus, daß die Zusätze wegen offenbarer Unwahrheit des Athanasius unwürdig seien, und das führt ihn zu dem wohlbegründeten Verdachte, daß sie das Werk eines unwissenden Interpolators seien.

Ich weiß nicht, was v. Hefele zu diesen gar nicht beachteten Gründen zu sagen hat. So viel mir nach sorgfältiger Abwägung einleuchten will, ist ihm damit folgendes Dilemma gestellt: daß er entweder die Zusätze dem h. Athanasius absprechen oder die S. 658 ausgesprochene Behauptung, das Ansehen des Athanasius wiege in dieser Sache mehr als das von „drei" anderen, zurücknehmen müsse. Denn sollen diese Stellen noch wirklich von Athanasius sein, so muß man annehmen, er sei wegen weiter Entfernung durch falsche Gerüchte getäuscht und deshalb von der Nachwelt in der Frage über Liberius gar nicht beachtet.

Jedenfalls können die Zeugnisse bei Athanasius und Hieronymus, vom gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft betrachtet, das Ansehen nicht verdienen, das v. Hefele ihnen beilegt. Mit dieser Gegenbehauptung gegen v. Hefele habe ich einen Punkt berührt, über den dieser auch nicht den geringsten Zweifel aufkommen läßt. Was

*) Der lat. Text, mit welchem der griechische ganz übereinstimmt, lautet: „Tantam (imperator) vim intulit seni, et ita eum arcte tenuit, ut afflictus attritusque malis tandem aegreque cum Ursacio et Valente communicaret, sed tamen, ut contra Athanasium non subscriberet."

man auch immer, um die Glaubwürdigkeit der Stellen bei Athanasius und Hieronymus in Zweifel zu ziehen, vorgebracht hat, das wird alles mit dem Mantel des Ansehens, das Athanasius und Hieronymus verdienen, zugedeckt und den Blicken der Leser entzogen.

Ich gebe Herrn v. Hefele gern zu, daß Athanasius und Hieronymus Zeugen von größtem Ansehen seien. Folgt aber daraus, was er in unserer Frage supponirt: daß man alles, was sie berichten, gläubig annehmen müsse? Es gibt einen alten Spruch: qui bene distinguit, bene docet. Derselbe ist zwar bei Manchen in Mißcredit gekommen, und sie haben Recht, wenn unlogisch zu denken ein Vorzug ist. Diesen Spruch muß ich auch hier in Anwendung bringen. Die Zuverlässigkeit eines Zeugen erfordert zwei Dinge: Erkenntniß der Wahrheit und den Willen sie sagen zu wollen. Steht der genannte Wille, die Wahrheitsliebe des Zeugen fest, so wird die Erkenntniß gewöhnlich präsumirt. Und mit Recht; denn ein gewissenhafter Zeuge wird nur als gewiß bezeugen, was er für gewiß hält. Leider kann es aber treffen, daß Jemand für gewiß halte, was nicht bloß ungewiß, sondern auch unwahr ist; denn irren ist menschlich. Um ein lebendiges Beispiel zu geben, brauche ich nur auf das hinzudeuten, was ich meinem verehrlichen Gegner, an dessen Wahrheitsliebe zu zweifeln Gott mich behüten wolle, schon nachgewiesen habe und später nachweisen werde. Folgt aber daraus, daß Jemand Etwas für gewiß hält, noch nicht unbedingt die Wahrheit desselben, so muß einleuchten, daß es noch keine Sünde sei, an dessen Wahrheit zu zweifeln. Es können auch, um das Zeugniß eines oder mehrerer Zeugen von größtem Ansehen für ein irrthümliches zu halten, so bedeutende Gründe vorhanden sein, daß man vom graden Gegentheil überzeugt wird.

Das sieht auch v. Hefele, wo es sich nicht um den Fall des Liberius handelt, recht wohl, und sähe er es nicht, so wären alle seine Forschungen Nichts werth. Ich will einen Fall nennen. In der Geschichte der Arianismus ist der h. Hilarius gewiß ein Zeuge, den man, was die Glaubwürdig-

keit angeht, dem h. Athanasius zur Seite stellen kann, und doch nimmt v. Hefele nicht alles an, was er uns berichtet, und namentlich nicht: daß Osius von Corduba ein Mitverfasser der zweiten sirmischen Formel sei. Ich theile die Ansicht v. Hefele's, glaube aber auch, daß sich gegen die Wahrheit der Zeugnisse bei Athanasius und Hieronymus dreimal mehr vorbringen lasse, als gegen die des Zeugnisses bei Hilarius. Schließen wir daher, daß die bloße Auctorität eines oder mehrer Zeugen die Rücksichtnahme auf die ihrem Zeugnisse entgegenstehenden Gründe noch nicht überflüssig mache, und daß v. Hefele, wenn seinen Zeugnissen etwas Bedeutendes entgegensteht, seinen Lesern ein eigenes Urtheil über die Liberiusfrage nicht ermöglicht habe.

Was nun die Gegengründe betrifft, so muß ich vor allem Andern auf den verweisen, der sich aus dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft bezüglich der untergeschobenen Briefe des Pseudoliberius einem Jeden aufdrängt.

Sind die genannten Briefe böswillig untergeschoben, so liegt der Verdacht nahe, daß sie zu einer Zeit, als es den Arianern nützen konnte, von diesen (einem oder mehreren), vielleicht von einem Graeculus, wie v. Hefele aus dem Style schließt, verfaßt und in alle Welt verbreitet seien. Daß der Verfasser ein Arianer sei, das scheint überdieß daraus hervorzugehen, daß die Unterschrift der arianischen Formel nach den Briefen als ein Act voller Freiheit und eigener Ueberzeugung erscheint.

Die Zeit ihrer Abfassung und Verbreitung anlangend, werden wir uns schwerlich irren, wenn wir den Ursprung dieser Fabrikate in die Zeit der Verbannung des Liberius setzen. Zunächst konnten die Arianer aus dem Glauben an den Fall des Liberius wenig Vortheil mehr ziehen, als dieser, nach Rom zurückgekehrt, sich wieder gleich einer unerschütterlichen Mauer den Arianern entgegenstellte. Was wäre ferner, wenn die Briefe nach der Rückkehr abgefaßt wären, für den Falsarius natürlicher gewesen, als daß er die Unterschrift der Formel mit der Rückkehr in Causalnexus gebracht

hätte, zumal es ganz unglaublich klingt, daß Constantius den Liberius, nachdem dieser sich seinem Willen gefügt hatte, nicht zurückgeschickt habe? Nur in dem Falle, daß die Briefe vor der Rückkehr abgefaßt wurden, mußte der Verfasser, um nicht durch die Abwesenheit des Liberius von Rom der Fälscherei überführt zu werden, die Rückkehr nach Rom außer Causalnexus mit der Unterschrift setzen. So sind gerade diese Briefe gehalten. Nach ihnen fleht Liberius, nachdem er unterschrieben und seine Unterschrift durch Fortunatian an den Kaiser geschickt haben soll, die orientalischen Arianer und die Hofbischöfe um ihre Fürsprache beim Kaiser wegen Entlassung aus dem Exil an, und im Briefe an Vincenz von Capua jammert er bis zum Verzweifeln über das Elend der Verbannung. Hätte Jemand diese Briefe nach der Rückkehr unterzuschieben gesucht, so hätte er solche Possen, die bei früherer Abfassung als verzweifeltes Mittel zu betrachten sind, umsomehr vermieden, je unwahrscheinlicher sie klingen.

Dieselben Briefe scheinen sogar vor der Rückkehr des Papstes von dem Fragmentisten gesammelt zu sein. Der Fragmentist ist offenbar kein Arianer. Da ist es aber schwer zu glauben, daß ein Vernünftiger nach den erneuten Proben von Muth und Standhaftigkeit, die Liberius nach seiner Rückkehr bald zu geben Gelegenheit fand, in solche Verwünschungen gegen ihn ausbrechen konnte. Der Vermuthung v. Hefele's, daß der Sammler ein Luziferianer gewesen sei, steht entgegen, daß das Verhältniß zwischen Luzifer von Cagliari und Liberius, wie wir unten sehen werden, nicht so schlecht war, wie v. Hefele nach Tillemont annimmt. Ueberdieß kann man von einem enragirten Luziferianer nach der Rückkehr des Liberius solche Wuthausbrüche schwerlich erwarten.

Welcher Verdacht müßte aber, wenn diese jedenfalls wahrscheinliche Vermuthung auf Wahrheit beruhte, gegen das unter dem Einflusse der falschen Briefe abgefaßte Zeugniß des Athanasius entstehen? Ueberdieß berichtet uns Sozomenus H. E. IV, 15, daß die Arianer um die Zeit, als Osius um die Mitte des Jahres 357 die ketzerische zweite sirmische Formel unterschrieb, zu Antiochien das Gerücht ausgestreut

haben, auch Liberius habe das ὁμοούσιος verdammt und bekenne die Unähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Darf es, frage ich, unter solchen Umständen vermessen scheinen, wenn man dem Verdachte Raum gibt, daß der h. Athanasius, wie über Osius nach einer Richtung, so in Folge falscher Gerüchte über Liberius nach der entgegengesetzten bei Abfassung der Zusätze falsch berichtet gewesen sei? Mit seiner damals weiten Entfernung in der ägyptischen Wüste stände das sicher nicht im Widerspruche. Auch sein Zeugniß bietet uns einen Umstand, der den Verdacht zu bestärken scheint. Wir lesen bei Athanasius, daß Liberius „zwei Jahre" in der Verbannung geblieben sei. Diese Zeitangabe führt uns gerade auf die Zeit, wo Osius die zweite sirmische Formel unterschrieb, und wo die Arianer nach dem Zeugnisse des Sozomenus die falschen Gerüchte über Liberius ausstreuten. Denn Liberius trat seine Reise in die Verbannung, wie wir unten näher sehen werden, im Jahre 355, wahrscheinlich im Mai an, und die Unterschrift des Osius erfolgte im Jahre 357 im Juli oder etwas später. So stimmt das Zeugniß bei Athanasius in der Zeitangabe für die Rückkehr des Liberius mit der Zeit, welche die falschen Gerüchte bei Sozomenus IV, 15 für die Unterschrift angaben, eben so merkwürdig überein, wie es mit der wirklichen Zeit seiner Rückkehr nach der Annahme aller Chronologen im Widerspruche steht. Den hieraus gegen das Zeugniß bei Athanasius entspringenden Verdacht sollte vor Allen v. Hefele fühlen, der, an Sozomenus IV, 15 sich klammernd, die Rückkehr des Liberius nach Rom im Spätsommer oder Herbst des Jahres 358, d. h. nach mehr als dreijähriger Verbannung eintreten lassen muß.

Was die Zeugnisse bei Hieronymus betrifft, so mochten ihn die zu Antiochien ausgestreuten Gerüchte nicht mehr erreichen; doch die falschen Briefe, die in den letzten Jahrhunderten so viele getäuscht haben, konnten auch auf ihn, der Alles gelesen haben soll, ihre Wirkung üben. Daß die Zeugnisse bei ihm wirklich nur der Ausdruck der falschen Briefe sind, das scheint auch die Vergleichung der einen mit den anderen zu ergeben. In der Chronik heißt es von Liberius, er habe

„aus Ueberdruß über das Exil,“ taedio exilii victus unterschrieben; da kann uns aber in allen falschen Briefen Nichts mehr auffallen, als das ewige trostlose Jammern über die Mühsale der Verbannung. Die Stelle im Catalogus kann man als Commentar zu den Briefen an die Orientalen und an die Hofbischöfe betrachten. In den vorgenannten Briefen erscheint Fortunatian von Aquileja als Briefträger, durch den Liberius die vollzogene Unterschrift des arianischen Bekenntnisses an den Kaiser übersendet habe. Was kann bezeichnender sein, um den Einfluß, den Fortunatian auf diese That des Liberius gehabt, nahe zu legen? Womit konnte wiederum die Zeit, wann derselbe ausgeübt worden sei, besser angedeutet werden? Als Liberius von Mailand aus nach Beröa unweit Constantinopels in die Verbannung zog, mußte ihn der Weg über Acquileja führen, und es ist schwer zu denken, daß Fortunatian bei einer anderen Gelegenheit mit ihm zusammen getroffen sei. Muß man aber nach den Briefen an die Zeit der Anwesenheit des Liberius zu Acquileja als an die seines Falles denken, dann kann über die Größe des von Fortunatian geübten Einflusses für den kein Zweifel bleiben, der aus Theodoret und den übrigen Historikern nur ein wenig von dem heroischen Muthe gelesen hat, mit welchem Liberius dem Kaiser zu Mailand widerstand und die Reise in die Verbannung antrat. Allem gibt der Verfasser der Stelle im Catalogus damit Ausdruck, daß er den Fortunatian beschuldigt, den Liberius auf *seiner Reise in die Verbannung vor allen Andern* zur Unterschrift versucht und *getrieben* zu haben. Was braucht es, um die Uebereinstimmung der vorgenannten Stelle mit den unächten Briefen zu zeigen, mehr?

Hätten wir, um den Liberius gegen die Anklage bei Athanasius und Hieronymus zu vertheidigen, Nichts mehr, als diese vom gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft *sich aufdrängende* Betrachtung, es müßte, denke ich, allein genügen, um jedem unpartheiischen Gerichtshofe das Verdict „Nicht schuldig“ so abzupressen, daß das Zeugniß des So-

zomenus, auf das ich unten speziell zurückkommen werde, Nichts daran abzuändern vermögte.

Der Charakter des Mährchenhaften klebt allen diesen Zeugnissen auch daher an, daß man sie unmöglich mit einander in Einklang bringen kann. Fragt man, was den Liberius zum Falle gebracht habe, so widersprechen alle drei Zeugen einander und Hieronymus überdieß sich selbst. Nach Athanasius Historia Arian. c. 41 war es die „Furcht vor dem Tode, den man ihm androhte,“ nach Sozomenus H. E. IV, 15 die Ueberredung und Vorspiegelung der Abgeordneten von Ancyra, nach Hieronymus in der Chronik „Ueberdruß über die Verbannung“, nach ebendemselben im Catalogus die Verführung des Fortunatian. Ein gleicher Widerspruch findet sich in den Zeugnissen, was die Zeit des Falles betrifft. Nach Hieronymus im Catalogus fiel Liberius schon auf seiner Reise *) in die Verbannung, nach ihm in der Chronik erst nach einjähriger**) Verbannung, nach Athanasius nach zweijähriger Verbannung, nach Sozomenus endlich nach mehr als dreijähriger***) Ver-

---

*) Herr v. Hefele gibt sich S. 662 alle Mühe, diese Stelle mit seiner Sentenz dadurch in Einklang zu bringen, daß er Allerlei einschiebt; doch diese Einschiebsel sind nur sein Werk und widersprechen dem klaren Sinne des Textes.

**) Der vollständige Text lautet: „Quo (Liberio) in exilium ob fidem truso, omnes clerici juraverunt, ut nullum alium susciperent. Verum cum Felix ab Arianis fuisset in sacerdotium substitutus, plurimi pejeraverunt et post annum cum Felice ejecti sunt: quia Liberius taedio exilii victus et in haereticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intraverat.

***) Alle setzen die Verbannung des Liberius sammt der des Osius ins Jahr 355. Nach dem, was wir über die Verbannung des Liberius und Osius bei Athanasius, Historia Arian. cap. 41 bis 45 lesen, müssen ferner zwischen der Verbannung des Liberius und Osius mehrere Monate verstrichen sein. Denn hiernach wird Osius nach Verbannung des Liberius zuerst aus Spanien zum Kaiser gerufen und entlassen, dann auf Betreiben der Hofbischöfe wieder gerufen und, als er sich nicht fügen will, verbannt, was mindestens 5 bis 6 Monate zu erfordern scheint. Zudem fand die Verbannung des Liberius kurz vor einem Triumphzuge des Kaisers in Rom Statt, den wir in die heißen Monate Juni, Juli und August nicht füglich

bannung. Alle diese Widersprüche stimmen wahrlich weit besser mit einer aus leerem Gerüchte geschöpften, als mit einer auf bestimmten Zeugnisse beruhenden Nachricht, und bei der Kenntniß, welche wir von den falschen über den Fall des Liberius ausgestreuten Gerüchten haben, sind sie, den gegen die Wahrheit der Zeugnisse schon bestehenden Verdacht zu bekräftigen, ganz geeignet.

Dazu kommt drittens ein anderer von Herrn v. Hefele eben so wenig beachteter Umstand, daß der Fall des Liberius sich in die Geschichte nirgends ohne große Schwierigkeit will einreihen lassen.

Sagt man mit Hieronymus, daß Liberius auf seiner Reise in die Verbannung oder spätestens nach einjähriger Verbannung gefallen sei, so begreift man nicht, was den Kaiser, sein den Römern Sozomenus IV, 11 gegebenes Versprechen zu erfüllen abgehalten habe. Liberius hätte dann die erste sirmische Formel unterschrieben, denn diese bildete im Jahre 356 noch das Glaubensbekenntniß des Kaisers und seiner Hofbischöfe. Nun steht es aber fest, daß Liberius im Mai 357 noch zu Beröa war, und kein Chronolog setzt die Rückkehr des Liberius vor Ende 357.

Nimmt man mit Athanasius an, daß Liberius zwei Jahre in der Verbannung geblieben und durch Unterschrift eines

setzen können. Daraus ergibt sich als wahrscheinlich, daß die Synode zu Mailand, welche im Jahre 355 der Verbannung des Liberius vorherging, aus Rücksicht auf den zu feiernden Triumphzug sehr frühzeitig gehalten und daß bald darauf, vielleicht im März oder April, die Berufung des Liberius nach Mailand und seine Verbannung erfolgt sei.

Was die Synode zu Sirmium vom Jahre 358, auf welcher Liberius nach Sozomenus IV, 15 gefallen wäre, betrifft, so fand dieselbe eine geraume Zeit nach einer andern zu Ancyra Statt, weil wir deren Abgeordnete, Basilius von Ancyra ꝛc. auf ihr erblicken. Die Synode zu Ancyra wurde aber nach Sozomenus kurz vor Ostern gehalten, das im Jahre 358 auf den 12. April fiel, und wir können daher schwerlich annehmen, daß die Abgeordneten den Weg von Ancyra in Kleinasien nach Sirmium in Pannonien vor Anfang Juni zurückgelegt haben. Dann hätte Liberius erst in der zweiten Hälfte des Jahres 358 seine Reise nach Rom antreten können, was auch für die Stelle bei Sozomenus die Meinung des Valesius ist. Sieh Noten zu Sozomenus IV, 15.

sirmischen Bekenntnisses sich die Rückkehr erkauft habe, so fiel die Unterschrift des Liberius in eine Zeit, wo das Glaubensbekenntniß des Kaisers und seines Hofes anomöisch war, und Liberius müßte die zweite sirmische Formel mit Osius unterschrieben haben. Dagegen erhebt sich aber der h. Hilarius, nach welchem kein Katholik *), mit Ausnahme des alten Osius, das gethan hat. Ueberdieß sehen wir aus Epiphanius Haer. 86 n. 14, daß die Arianer über den Fall des Osius sehr frohlockt haben, und doch finden wir nicht, daß sie, was den Fall des Liberius betrifft (von dem später gebornen Erzlügner Philostorgius abgesehen), weiter gegangen sein, als falsche Gerüchte über ihn auszustreuen, und wir wissen sogar aus Phöbadius in seiner Schrift gegen die Arianer (biblioth. Pat. Lugd.), daß sie ihn mit Osius nie öffentlich zusammengestellt haben. Wie wären sie auch, wenn er gefallen wäre, zur Unterschiebung falscher Briefe gekommen. Dieses Stillschweigen ist, um jede Schuld, geschweige denn die der Glaubensverleugniß, von Liberius abzuwälzen, ein so lautes Zeugniß, daß es, wie das Schuldgeständniß eines Angeklagten, alle weiteren Beweise überflüssig macht.

Nimmt man endlich die auf dem Zeugnisse des Sozomenus beruhende Meinung des Valesius und v. Hefele's an, so wäre Liberius, wie oben gezeigt ist, aus der Verbannung vor Juli oder August nicht entlassen und er hätte in Rom nicht vor Mitte August eintreffen können; das steht aber mit den Angaben v. Hefele's über die Zeit seiner Ankunft in Rom in offenbarem Widerspruche, weshalb ich durchaus nicht begreifen kann, wie v. Hefele die Erzählung des Sozomenus auch nur für wahrscheinlich, geschweige gewiß halten konnte. Nach v. Hefele S. 658 willigte Constantius bei seiner Anwesenheit in Rom im Jahre 357 in die Zurückberufung des Liberius, es dauerte aber noch „nahezu ein Jahr, bis er wirklich in Rom ankam." Sehen wir nun, wann Liberius

*) Hilarius schreibt De Synodis n. 78: „Oro vos, ne quis alius ex his praeter senem Osium, et ipsum illum nimium sui sepulcri amantem, reperiatur, qui tacendum existimet de utroque," de consubstantiali sc. et simili.

hiernach in Rom angekommen sei. Die Anwesenheit des Constantius zu Rom im Jahre 357 fand nach v. Hefele S. 657 Statt, ehe sich derselbe zur Synode von Sirmium begab, welche nach S. 652 um die Mitte des Jahres 357 abgehalten wurde. Schon hiernach dürften wir die Zeit der Anwesenheit des Kaisers in Rom in die erste Hälfte des Jahres 357 setzen, und Liberius müßte etwas vor dem Ende der ersten Hälfte des Jahres 358 wieder in Rom gewesen sein.

Nach Valesius*) in seinen Noten zu Sozomenus IV, 12 reisete Constantius gegen Ende Mai, nach Anderen Anfang Mai von Rom ab, und darnach müßten wir den Liberius spätestens Anfang Mai 358 in Rom eintreffen lassen. So steht denn das Zeugniß des Sozomenus mit den chronologischen Forschungen des Herrn v. Hefele in offenem Widerderspruche, und v. Hefele wird dadurch, daß er es annimmt, in Widerspruch mit sich selbst verwickelt.

Noch viel weniger stimmt aber der Fall des Liberius mit den nachfolgenden geschichtlichen Ereignissen Herr v. Hefele macht uns mit dem, was sich mit Liberius in seinem achtjährigen Pontificat nach der Rückkehr zugetragen hat, äußerst sparsam bekannt. Nur beiläufig wird sein Name fünf Mal genannt. Einmal S. 667, um zu bemerken, daß „mit der Rückkehr des Liberius" ein anderes Verhältniß Rom's zu Athanasius eintrat, das „in vorübergehender Unterbrechung der Gemeinschaft mit ihm" bestand. Dann lesen wir S. 678, daß er nicht auf der Synode von Rimini vom Jahre 359 war; das sollen wir uns aber nicht so denken, als sei er in der Einladung übergangen; denn diese Uebergehung würde ja einen Verdacht gegen die Erzählung seines großen Gewährsmann's Sozomenus über den Fall begründen. Darnach wird noch S. 704 erwähnt, daß Liberius die Beschlüsse der Synode zu Alexandrien vom Jahre 362 bestätigt habe. Nachdem er dann nach S. 712 eine Gesandtschaft der Macedonianer empfangen, bleibt ihm S. 712 Nichts übrig, als im Jahre 366 zu — sterben. Das paßt Alles sehr gut

*) Vergl. auch Stilting l. c.

zum Falle des Liberius. Aber war denn über Liberius vom Zeitpunkt seiner Entlassung aus der Verbannung dieses und nur dieses zu berichten? Wir wollen sehen.

Das erste auffallende Ereigniß, das sich mit dem Falle des Liberius, zumal einem solchen, der, wie v. Hefele supponirt, „eine allgemein bekannte Thatsache" war, unmöglich verträgt, bildet die Aufnahme des Liberius in Rom bei seiner Rückkehr. Es steht geschichtlich fest, daß die Römer mit dem nach Verbannung des Liberius ihnen aufgedrungenen Felix II. grade deshalb alle Kirchengemeinschaft verschmähten, weil er mit den Arianern in Gemeinschaft stand. Darum wurde, wie uns Theodoret II., 17 berichtet, die Kirche leer, wenn Felix erschien. Dieser Haß hatte sich auch schon vor der Rückkehr des Liberius damit Luft gemacht, daß sie, wie Sokrates II, 37 schreibt, „sich empört und den Felix aus der Kirche geworfen" hatten, und wie bedeutend dieser Aufruhr gewesen sei, das drückt Sozomenus damit aus, daß er ihn einen „großen Aufstand", μεγίστη στάσις = gravissima seditio nennt und von Blutfließen spricht. Bei solchem Abscheu der Römer vor der gottlosen Irrlehre des Arius durfte Liberius nach Unterzeichnung der arianischen Formel auf keine freundliche Aufnahme von Seiten der Römer hoffen. Das Wohlwollen der Römer gegen ihn stützte sich nach dem Zeugnisse des Sozomenus IV, 15 darauf, daß er „in Sachen der Religion dem Kaiser kräftig widerstanden hatte"; mit der Nachgiebigkeit gegen den Kaiser in diesen Dingen mußte es daher schwinden. Wie wurde aber Liberius in Rom aufgenommen? Der Einzug des Liberius in Rom war ein wahrer Triumphzug, den die Römer auch damit noch verherrlichten, daß sie den Felix aus der Stadt trieben. Es wird uns das von mehreren bezeugt, der Interpolator des Hieronymus hat es im Chronicon unangetastet gelassen, und Keiner bestreitet es. Wer kann bei einem solchen Einzuge des Liberius in Rom noch an seinen Fall denken und glauben, es sei denn, daß dieser ihn selbst bekenne?

Man denke nicht, daß der Fall des Liberius den Römern unbekannt geblieben wäre. Was sich, wäre Liberius gefallen,

ereignen mußte, das hat v. Hefele S. 660 richtig geahnt. Darum stellt er seinen Fall ohne Weiteres als „eine damals allgemein bekannte Thatsache“ hin. Sein Fehler besteht nur darin, daß er die Thatsache mit präsumirt, obgleich es sich um ihre Feststellung noch handelt. Und wie hätte auch der Fall des Liberius unbekannt bleiben können? Lag den Arianern an dem Falle des Liberius so viel, daß sie über ihn falsche Briefe und Gerüchte ausstreuten, wie würden sie sich nicht beeilt haben, ihn schleunigst nach allen Grenzen des Reiches zu verkünden? Am Allerwenigsten hätte der Fall dann lange unbekannt bleiben können, wenn er sich, wie v. Hefele annimmt, am kaiserlichen Hoflager zu Sirmium ereignet hätte; denn in diesem Falle hätte es, um ihn nach allen Grenzen des Reiches bald gelangen zu lassen, gar keiner besondern Fürsorge bedurft, und wir dürften in einem solchen Falle mit Grund vermuthen, daß die Nachricht von der Niederlage des Liberius seiner Ankunft in Rom um mehrere Wochen vorausgeeilt wäre. In diesem Falle hätte überdies die Synode zu Sirmium vom Jahre 358 Fürsorge getroffen, daß die Sünde des Liberius den Römern nicht unbekannt geblieben wäre. Denn dürften wir dem Sozomenus*) glauben, so befahl sie (Sozom. IV, 15) dem Felix und römischen Clerus, „den Liberius aufzunehmen, und theilte mit, daß beide den apostolischen Stuhl einnehmen und eines Sinnes gemeinschaftlich das oberpriesterliche Amt bekleiden sollten“. War das nicht genug, um den Römern schweren Verdacht einzuflößen? Schließen wir daher, daß der Fall des Liberius sich mit der Aufnahme, die er in Rom fand, nicht verträgt.

Eben so wenig stimmt der Fall des Liberius mit dem Verhältnisse, in welchem er nach seiner Rückkehr mit allen katholischen Bischöfen des Erdkreises stand. Wäre Liberius wirklich gefallen, so dürften wir annehmen, daß er als der

*) Die Worte des Sozom. IV, 15 sind: γράφουσί τε προσδέξασθαι αὐτὸν οἱ ἐν Σιρμίῳ ἐπίσκοποι, Φίληκι τῷ ἡγουμένῳ τότε τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας, καὶ τῷ ἐνθάδε κλήρῳ ἄμφω δὲ τὸν ἀποστολικὸν ἐπιτροπεύειν Θρόνον καὶ κοινῇ ἱερᾶσθαι μεθ᾽ ὁμονοίας,

Ketzerei verdächtig nicht ohne Weiteres, nämlich ohne jeden Widerruf von den orthodoxen Bischöfen, z. B. von einem Luzifer von Cagliari zur Gemeinschaft zugelassen wäre. Sie würden ihn als einen Mann betrachtet haben, der von der Gemeinschaft der katholischen Kirche sich trennend, der oberhirtlichen Würde sich verlustig gemacht hätte. Doch lesen wir wohl irgend eine Spur davon, daß Ein katholischer Bischof mit Liberius zu communiciren Bedenken getragen hätte? wohl irgend eine Spur davon, daß Liberius jemals Buße gethan oder widerrufen habe? Ich bin der festen Ueberzeugung, daß v. Hefele auch nicht das Geringste, sei es bei Sulpitius Severus, Sokrates, Theodoret oder Sozomenus rc., sei es auch bei irgend einem Kirchenvater, das dahin lautete, aufgefunden hat, vielmehr muß ich aus dem, was wir bei Sulpitius Severus II, 22, Sokrates IV, 12, Theodoret II, 22 lesen, das Gegentheil folgern; denn er erscheint hier überall als das anerkannte Haupt der Kirche.

V. Hefele hat die Entdeckung gemacht, daß mit der Rückkehr des Liberius die Kirchengemeinschaft des Athanasius mit Rom vorübergehend unterbrochen wurde. Leider hat er die Quelle, aus der er diese Thatsache geschöpft, nicht genannt, und liegt die Vermuthung nahe, daß sie aus dem angeblichen Falle des Liberius geschlossen werde. Ich will in diesem Falle die Richtigkeit der Schlußfolge nicht bekämpfen; denn, wäre Liberius gefallen, so wäre auch wohl seine Kirchengemeinschaft mit Athanasius unterbrochen. Doch was würde dann daraus folgen, daß die Kirchengemeinschaft zwischen Liberins und Athanasius gar nicht unterbrochen ist? Ich denke: daß der Fall des Liberius eine Mähre sei. Nun findet sich aber gar Nichts, das uns zur Annahme einer vorübergehenden Unterbrechung der Kirchenmeingeschaft zwischen Liberius und Athanasius berechtigte. Was v. Hefele anführen kann, ist das einfache Faktum, daß wir bis zum J. 362 keinen brieflichen Verkehr zwischen beiden erblicken. Was beweiset aber das, zumal Athanasius vom J. 356 bis zum Anfange des Jahres 362, von seinem Sitze vertrieben, in der Wüste lebte? Um eine Unterbrechung der Kirchengemeinschaft zwischen Liberius und Athanasius nachzuweisen,

muß man zeigen, daß Athanasius mit Liberius oder dieser mit jenem keine Gemeinschaft wollte; das kann man aber nicht. Ferner würde die Gemeinschaft zwischen Liberius und Athanasius, wäre sie je unterbrochen, doch auch wohl irgendwo als wider angeknüpft vorkommen; aber auch hierüber schweigt die Geschichte. Es ist das um so wichtiger, als Athanasius, ohne sich der Kirchengemeinschaft Roms zu erfreuen, seinen Bischofssitz zu Alexandrien nicht rechtmäßig wieder einnehmen konnte, und als wir von Athanasius erwarten dürfen, daß er die kirchliche Ordnung beobachtet habe. Dagegen finden wir den Athanasius nach dem Tode des Constantius alsbald wieder auf seinem bischöflichen Stuhle zu Alexandrien. Er hält auch, um die Wunden, welche die Verfolgung geschlagen hatte, zu heilen, sofort eine Synode zu Alexandrien und die Beschlüsse dieser Synode schickt er — dem Liberius zur Bestätigung, und — Liberius bestätigt sie auch. Daß die Kirchengemeinschaft zwischen Liberius und Athanasius jemals unterbrochen sei, entbehrt sonach alles Grundes und wird, so viel man in dieser Sache verlangen kann, positiv widerlegt. Und was haben wir dann vom Falle des Liberius zu denken?

Noch wichtiger ist für mich das Verhältniß des Liberius zur Synode von Rimini. Herr v. Hefele scheint anzunehmen, daß Constantius zu den im J. 359 zu Rimini und Seleucia versammelten Synoden alle Bischöfe berufen habe; wenigstens behauptet er S. 688, ohne eine Quelle anzugeben, von der Synode zu Seleucia, daß zu ihr „sämmtliche Bischöfe des Orients, Aegyptens, Libyens und Thraciens berufen" seien. Nach ihm wird man auch zu glauben versucht, daß den nach Rimini oder Seleucia berufenen Bischöfen das Erscheinen oder Nichterscheinen freigestellt sei. Denn, wie könnte man sich sonst erklären, daß, obgleich so viele Bischöfe nach Seleucia berufen waren, dennoch (vgl. S. 688) nur ungefähr 160 erschienen seien?

Doch, welche Freiheit den Bischöfen gelassen war, das geht schon daraus hervor, daß die zu Rimini versammelten ohne Erlaubniß des Kaisers nicht zurückkehren durften. Wenn Constantius einen Bischof seines Reiches zu einer Sy-

node berief, so kam dieser entweder freiwillig, oder er wurde dahin gebracht. Wie wäre es auch sonst zu erklären, daß nach den traurigen Vorgängen zu Arles und Mailand, welche allen abendländischen Bischöfen noch in frischem Andenken sein mußten, über 400 Bischöfe zu Rimini versammelt wurden? Die bildeten freilich mit den 160 zu Seleucia von der großen Menge von Bischöfen, die man damals zählte, noch kaum ein Fünftel; doch ihre Zahl ist, um als eine freiwillige erscheinen zu können, viel zu groß. Dasselbe scheint auch aus den Worten hervorzugehen, mit welchen Sozomenus IV, 16 die Versammlung dieser Synoden beschreibt.

Daß aber (woran mir mehr liegt) nicht alle Bischöfe eingeladen worden, das finden wir bei Sozomenus IV, 16. Nach Sozomenus sollten aus allen Provinzen diejenigen zusammen kommen, welche sich „durch Klugheit, Einsicht und Beredtsamkeit“ auszeichneten. Wenn daher so viele in Rimini und so wenige in Seleucia erschienen sind, so haben wir den Grund davon wohl darin, daß man die Abendländer noch mehr in Masse bearbeiten zu müssen glaubte. Indeß waren doch nicht alle abendländischen Bischöfe in Rimini versammelt, und die Worte des Liberius in seinem Schreiben ad Episcopos Macedon. (Sokrat. IV, 12), welche das anzudeuten scheinen, sind entweder hyperbolisch oder von denjenigen, die nicht entschuldigt waren, zu verstehen.

Wie kam es aber unter solchen Umständen wohl, daß wir den Liberius auf der Synode zu Rimini nicht erblicken? Daß er zu Rimini „weder in Person, noch durch Stellvertreter anwesend“ war, steht bei allen Historikern fest, und auch v. Hefele sagt es S. 678 ausdrücklich. Wie wichtig seine Abwesenheit für unsere Frage sei, das gibt auch derselbe a. a. O. mit folgenden Worten zu: „Remi Ceillier zweifelt, ob er überhaupt nur eingeladen worden sei; aber da er bereits restituirt war, wäre seine absichtliche Uebergehung nicht nur unerklärlich, sondern den Unionsplänen des Kaisers gerade zu entgegen gewesen.“ Das wäre die Nichteinladung des Liberius, seinen Fall vorausgesetzt, allerdings. Anders stände es aber, wenn Constantius ihn aus keinem anderen Grunde zurückgeschickt hätte, als weil es nicht rathsam schien, die Rö-

mer zum Aeußersten zu treiben; denn in diesem Falle mochte es besser sein, von der Berufung des hartnäckigen Liberius ganz Umgang zu nehmen; und für das Letztere hat sich Constantius, nach der Weise seiner Einladung zu schließen, dem Anscheine nach entschieden. Will das für sich betrachtet die Erzählung vom Falle des Liberius aus den Annalen der Geschichte nicht verdrängen, so fügt es doch dem bisher Gesagten etwas Erkleckliches hinzu.

Nach den Synoden von Rimini und Seleucia brach bis zum Tode des Constantius am 3. November 361 eine schreckliche Verfolgung der rechtgläubigen Bischöfe aus. Man verlangte, daß sie das Glaubensbekenntniß von Rimini und Seleucia annahmen, und wer sich widersetzte, wurde von seinem Sitze vertrieben und verbannt. Ob Liberius um diese Zeit, um sich den Gewaltthaten der Arianer zu entziehen, in den Katacomben gelebt habe, das läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen, doch zwei Dinge sind gewiß: 1) daß er das Glaubensbekenntniß von Rimini nicht angenommen habe, und 2) daß ihm von den Arianern nicht wieder ein Nachfolger gegeben sei. Das erste bezeugt uns sein Nachfolger Damasus Namens einer römischen Synode in seiner Synodica ad Illyricos bei Theodoret II, 22 ausdrücklichst. Für das zweite genügt das Stillschweigen aller Historiker. Einige Alte, welche die Einsetzung des Felix in die Zeit nach der Synode von Rimini setzen, verlegen eben dahin die Verbannung des Liberius, wozu sie wohl aus keinem andern Grunde gekommen sind, als weil nach der Synode zu Rimini das Verbannen an der Tagesordnung war. Was folgt aber aus den vorgenannten Thatsachen nicht wieder gegen den Fall des Liberius? Hätte dieser seine Rückkehr nicht dem römischen Aufstande, sondern seiner Nachgiebigkeit zu verdanken, was hätte ihn dann vor allen Anderen gegen die Gewaltthat der Arianer geschützt? Hatte er sich in die Katacomben versteckt, so konnte doch das die Arianer nicht hindern, ihm einen Nachfolger zu geben.

Aus der Conciliengeschichte v. Hefele's sollten wir schließen, daß Athanasius das Werk der Reconciliation der gefallenen Bischöfe begonnen habe. Da scheint es aber doch, daß

Liberius den Anfang gemacht hat. Ich will es dahin gestellt sein lassen, was Baronius ad an. 362 berichtet: daß Eusebius von Vercelli und Luzifer von Cagliari, welche, von Constantius nach dem Oriente verbannt, nach dessen Tode noch über ein Jahr, mit dem Werke der Aussöhnung beschäftigt, dort blieben, als Legaten des Apostolischen Stuhles gewirkt haben; doch unwahrscheinlich kann diese Ansicht nicht klingen, weil man, mit welcher Auctorität sie sonst gehandelt hätten, nicht begreift. Daß aber Liberius, ehe noch zum Zwecke der Reconciliation Synoden gehalten wurden, die italienischen Bischöfe mit der Kirche ausgesöhnt habe, das scheint schon deshalb nicht zu bezweifeln, weil man von Synoden, die zu dem Zwecke in Italien gehalten wären, Nichts lies't. Dem sei indeß, wie ihm wolle; daß Liberius, was die Bedingungen der Wiederaufnahme betrifft, die im Jahre 362 zu Alexandrien gefaßten Beschlüsse approbirt habe, ist ausgemacht. Hiernach sollten diejenigen, welche der Gewalt weichend gefallen waren, auf ihr reumüthiges Ansuchen, doch nach Verdammung der Irrlehre und nach Bekenntniß des nicänischen Glaubens, in gradu proprio zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden. Wie konnte aber Liberius, wenn er selbst gefallen war, ohne mit denselben Beweisen von Reue vorangegangen zu sein, von seinen Mitbrüdern sie verlangen? Was würde ferner wohl Luzifer von Cagliari, dem diese Bedingungen viel zu milde*) waren, über Liberius gesagt haben, hätte dessen Leben dafür den Schlüssel geboten? Es gilt das ganz besonders bei der von Prof. v. Hefele adoptirten Sentenz Tillemont's, daß das Luziferianische Schisma von Luzifer, dessen Namen es trägt, den Anfang genommen habe. Und doch haben uns die Annalen der Geschichte keine Spur von Einreden, die man deshalb gegen Liberius gemacht hätte, überliefert.

*) Nach v. Hefele 1. B. S. 706 hätte Luzifer alle Kirchengemeinschaft mit Eusebius v. Vercelli, Athanasius und ihren Freunden, d. h. den Katholiken abgebrochen. H. ist hierin Tillemont gefolgt, der den Luzifer, wie Stilting a. a. O. §. XIII. nachweiset, gar zu strenge beurtheilt. Der Streit zwischen Luzifer und Eusebius betraf die Ordination des Paulinus und hinderte den Luzifer nicht mit denen zu communiciren, welche mit Eusebius communicirten. Er hat mit dem spätern Luziferianischen Schisma Nichts gemein.

Gibt es noch irgend einen Indizienbeweis, so müssen alle diese Thatsachen in Verbindung mit den übrigen Indizien das oben besprochene Verdict gewaltig bekräftigen.

In dieses Verdict stimmen auch die an die Zeit des Liberius sich anschließenden Geschichtschreiber, ferner alle Geschichtschreiber der folgenden Zeit bis in die letzten drei Jahrhunderte und alle Documente ein, und ihrem einstimmigen Zeugnisse steht auch nichts Glaubwürdiges entgegen. Zeigen wir zuerst, was den Liberius freispreche, und sehen wir dann, wie wenig das Zeugniß des Sozomenus rc. irgend wie Glauben verdiene.

Herr v. Hefele hüpft über alles, was uns, um die Unschuld des Liberius aus positiven Zeugnissen zu beweisen, zu Gebote steht, mit wundervoller Leichtigkeit hinweg. „Die Vertheidiger des Liberius," sagt er S. 658, „namentlich der gelehrte Jesuit Stilting im Bollandistenwerke, der Italiener Franz Anton Zaccaria und neuerdings Professor Palma in Rom beriefen sich vor Allem auf Theodoret, Sokrates und Sulpitius Severus, welche die Rückkehr des Liberius nach Rom einfach berichten (sic), ohne dabei irgend einer Bedingung zu erwähnen, die ihm gestellt worden sei, oder einer Schwäche, die er dabei gezeigt habe. Aus diesem Stillschweigen (sic) folgt jedoch noch nichts zu Gunsten des Liberius, denn Athanasius, der in dieser Sache ein viel wichtigerer Zeuge ist, als jene drei zusammen, spricht in mehreren Stellen ganz ausdrücklich von einer Schwäche oder einem Falle des Liberius." So widerlegt v. Hefele, sich überall gleich, was ihm entgegen steht. Die ihm entgegengehaltenen Stellen sind nicht einmal der Citation, geschweige denn der Mittheilung, werth.

Wären indeß die vorgenannten Stellen wirklich so stillschweigend, so wäre hier der Ort gewesen, uns als Commentar dafür mindestens das Zeugniß von Rufin H. E. X, 27 zu liefern. Dieser sagt*): „Liberius, Bischof der Stadt

---

*) Liberius urbis Romae episcopus, Constantio vivente, reversus est, sed hoc, utrum, quod acquieverit voluntati suae, certo compertum non habeo.

Rom, kehrte bei Lebzeiten des Constantius zurück; ob deshalb, weil er sich seinem Willen gefügt habe, darüber habe ich nichts Sicheres in Erfahrung gebracht.“ Rufin, der zu Aquileja seine Studien gemacht und den oben besprochenen Fortunatian noch gekannt hat, war der Zeit und dem Orte des angeblichen Falls nicht so fern, um nicht von ihm, wenn er einmal „eine allgemein bekannte Thatsache“ gewesen wäre, „etwas Sicheres“ in Erfahrung bringen zu können. Hat er aber dennoch, wie er ausdrücklich bezeugt, nichts Sicheres über ihn erfahren, was sollen wir dann von ihm als einer vor kurzem „allgemein bekannten Thatsache,“ was von der Thatsächlichkeit selbst halten? Was endlich von dem Stillschweigen der anderen Historiker? Allerdings hat Rufin einen gewissen Verdacht; daraus können aber wir um so weniger einen begründeten schöpfen, als wir ihn aus den falschen Gerüchten und Briefen sattsam erklären. Ueberdieß scheint er ihn daher zu haben, daß er sich, warum Liberius „bei Lebzeiten des Constantius“ zurückgekehrt war, nicht zu erklären vermochte; diese Erklärung bleiben uns aber, wie wir sehen werden, die anderen Historiker so wenig schuldig, daß derselbe uns schon als völlig unbegründet erscheinen muß. Jedenfalls sind aber seine Worte ein beredtes Zeugniß dafür, daß er von dem Falle des Liberius, der vorgekommen eine „allgemein bekannte Thatsache“ sein mußte, nichts Sicheres wußte, und das ist, um die höchst verdächtigen Zeugnisse bei Hefele vollends zu zermalmen, allein genug.

Aber auch die fraglichen Zeugnisse des Sokrates, des Theodoret, Cassiodor, und des Sulpitius Severus berichten die Rückkehr des Liberius **nicht** so „ganz einfach“, sind **nicht** so „stillschweigend“, wie v. Hefele sagt. Dieser hat sich, wie es scheint, die Mühe, sie vorzulegen, aus lauter Geringschätzung nicht genommen. Sehen wir, was sie enthalten.

Sokrates schreibt H. E. II, 37*): „Liberius wurde

*) Ὁ Λιβέριος μὲν οὖν μικρὸν ὕστερον τῆς ἐξορίας ἀνακληθεὶς, τόν οἴκεῖον θρόνον ἀπέλαβε, τοῦ ἐν Ῥώμῃ λαοῦ στασιάσαντος καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἐκβάλλοντος τὸν Φίληκα· ὅ τε βασιλεὺς καὶ παρὰ γνώμην τούτοις ἐγένετο σύμψηφος.

zwar ein wenig später aus der Verbannung zurückberufen und erhielt seinen Sitz wieder, weil das römische Volk sich empörend den Felix aus der Kirche warf; und der Kaiser stimmte dem wider Willen bei." Wird hier die Rückkehr des Liberius „ganz einfach", mit bloßem Stillschweigen von seinem Falle berichtet, oder wird der Fall als Grund der Rückkehr auch noch damit ausgeschlossen, daß für sie ein ganz anderer Grund angegeben wird? Offenbar das Letztere. Außerdem wird der Fall auch noch mit dem Zusatze von der unfreiwilligen Zustimmung des Kaisers zu der Rückkehr des Liberius beseitigt. Denn hätte sich Liberius, wie v. Hefele will, dem Willen des Kaisers gefügt, so würde dieser in seine Rückkehr nicht ungern, sondern aus ganzem Herzen eingestimmt haben.

Theodoret schreibt H. E. II, 17: „Der siegreiche Athlet der Wahrheit reis'te nun zwar, wie befohlen war, nach Thracien ab. Als aber Constantius nach zwei Jahren nach Rom kam, flehten die ersten und geachtetsten Frauen ihre Männer an, den Constantius zu bitten, daß er der Heerde ihren Hirten zurückgeben möge; wollten die Männer ihren Bitten nicht willfahren, so würden sie dieselben verlassen und ihrem großen Hirten folgen. Diese erklärten, daß sie den Zorn des Kaisers fürchteten; gegen sie als Männer werde er wohl keine Nachsicht üben; wenn aber ihr, sagten sie, ihn bittet, so wird er's euch ohne Zweifel nachsehen, und von zwei Dingen wird sich Eins ereignen: entweder wird er eure Bitte gnädig aufnehmen, oder thut er das nicht, so wird er euch doch ohne Leid entlassen. Die ruhmwürdigen Frauen nahmen diesen Rath an und gingen in ihrem gewöhnlichen Festschmucke zum Kaiser, auf daß er, ihren hohen Stand am Gewande erkennend, ihnen ehrerbietig und gnädig begegnen möchte. So erscheinend flehten sie ihn an, Mitleid zu haben mit der großen ihres Hirten beraubten und den Nachstellungen der Wölfe ausgesetzten Stadt. Dieser antwortete, die Stadt bedürfe keines anderen Hirten; sie habe einen, der für sie sorgen könne. Denn es war nach dem großen Liberius einer aus seinen treuen Diakonen mit Namen Felix ordinirt, der zwar den Nicänischen Glauben unbefleckt bewahrte, aber mit denjenigen,

welche ihn verletzten, ohne Scheu communicirte. Daher ging, wenn er in der Kirche war, kein Einwohner Roms hinein. Das sagten die Frauen dem Kaiser. Deshalb*) nun herumgedreht, verordnete er, daß der in aller Beziehung Ausgezeichnete zurückkehren und beide gemeinschaftlich die Kirche regieren sollten. Als dieses Edict im Circus verlesen wurde, rief das Volk und sagte, der Spruch des Kaisers sei recht. Die Zuschauer seien ja in zwei Partheien getheilt mit verschiedenem Namen nach Verschiedenheit der Farbe, und daher müsse die eine diesen, die andere jenen zum Vorsteher haben. Nachdem es das kaiserliche Edict auf diese Weise verhöhnt hatte, brach es in den einstimmigen Ruf aus: Ein Gott, Ein Christus, Ein Bischof. Denn ich habe seine eigenen Worte mittheilen zu müssen geglaubt. Nach**) dieser durch Pietät und Gerechtigkeit ausgezeichneten Acclamation des christlichen Volkes kehrte der göttliche Liberius zurück. Felix aber wich und nahm seinen Aufenthalt in einer anderen Stadt.

Mit dieser Stelle stimmt, was uns Cassiodor Historia tripartita V, 18 erzählt, fast wörtlich überein.

Sulpitius Severus schreibt Hist. sac. II, 39***): „Liberius wurde aber der Stadt ein wenig nachher wegen der römischen Unruhen zurückgegeben.“

Da haben wir die übrigen Stellen, und ich frage einen Jeden, ob dieselben so stillschweigend seien, wie v. Hefele will. Sind Zeugnisse, welche, wie die vorgelegten, die Rückkehr des Liberius den Bitten der römischen Frauen und den Unruhen in Rom zuschreiben, bezüglich seines Falles als stillschweigend zu betrachten? Berichten sie seine Rückkehr „ganz einfach?“ Wer kann die vorgelegten Zeugnisse ohne die Ueberzeugung lesen, daß alle ihre Verfasser die Rückkehr des Liberius, nicht seinem erdichteten Falle, sondern ganz anderen Ursachen zugeschrieben haben? Wie wenig Theodoret den Fall des Liberius geglaubt habe, das müßte auch,

*) Ὀὐ δὴ χάριν ἐπικαμφθεὶς, προσέταξε μὲν τὸν πάντα ἄριστον ἐπανελθεῖν, κοινῇ δὲ ἀμφοτέρους τὴν ἐκκλησίαν ἰθύνειν.

**) Μετὰ ταύτας τοῦ φιλοχρίστου δήμου τὰς ἐυσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ κοσμουμένας βοάς ἐπανῆκε Λιβέριος ὁ θεσπέσιος.

***) Sed Liberius paulo post urbi redditur ob seditiones Romanas.

wenn wir nichts Besseres hätten, genugsam aus den Titeln hervorgehen, die er ihm beilegt. Denn die dem Liberius beigelegten Prädicate stehen mit seinem Falle in offenbarem Widerspruche.

Was die Zeugnisse bei Sokrates und Theodoret betrifft, so ist auch jedem, der ihre Werke lies't, klar, daß sie die Schriften des h. Athanasius in der Geschichte des Arianismus oft benutzt haben, und wir dürfen ohne Gefahr zu irren annehmen, daß ihnen die Historia Arian. nicht unbekannt geblieben sei. Nun nehmen sie aber, wie schon oben angedeutet wurde, auf die Stelle c. 41 über den Fall des Liberius so wenig Bezug, daß diese für sie gar nicht existirt. P. Stilting hat aus dem Umstande, daß diese und die übrigen griechischen Historiker nirgend's eine Kunde von der Stelle für den Fall des Liberius verrathen, den Schluß gezogen, daß sie zu ihrer Zeit höchst wahrscheinlich noch nicht existirte. Ich finde gegen diesen Schluß Nichts zu erinnern, nur will ich ihm hier folgendes Dilemma anreihen: entweder existirte die vorgenannte Stelle noch nicht, oder sie hat bei allen diesen Auctoren keinen Glauben gefunden. Denn das einzige denkbare Mittelglied, daß die Historia Arian. damals irgendwo vergraben gewesen sei, läßt sich schwerlich supponiren.

Obgleich v. Hefele uns die Stellen bei Sokrates II, 37, Theodoret II, 17 und Sulpitius Severus II, 39 in ihrer reinen Gestalt entzieht, so theilt er uns doch, was wir uns als ihren Inhalt denken sollen, I. S. 657 mit, wo er sie gehörig gefärbt seiner Conciliengeschichte incorporirt. Die genannten Auctoren machen bekanntlich nicht bloß das kaiserliche Decret der Rückberufung, sondern auch die wirkliche Rückkehr des Liberius von den Bitten der römischen Frauen oder dem Aufruhr in Rom abhängig. Was thut nun v. Hefele? Er zieht aus diesen „Quellennachrichten" so die „Resultate," daß nur das Decret als Folge der römischen Bewegung übrig bleibt. Dabei wird man auch mit dem Resultate überrascht, daß alle genannten Historiker, obgleich sie uns ganz verschiedene Dinge berichten, dennoch von denselben Vorgän-

gen in Rom im Jahre 357 (bei Anwesenheit des Kaisers) sprechen.

So werden gewisse Schwierigkeiten mit wundersamer Leichtigkeit überwunden, und man kann doch die Resultate mit Verweisung auf die Quellen ziehen!

Der Passus bei v. Hefele ist folgender: „Während der Anwesenheit des Kaisers in Rom bat die dortige Gemeinde dringend um Wiedereinsetzung des Liberius, und Frauen aus den edelsten Häusern übernahmen es, diese Bitte vorzutragen. Constantius wies sie Anfangs geradezu ab, weil Felix jetzt Bischof zu Rom sei; als er aber erfuhr, daß dessen Gottesdienst fast von Niemanden besucht werde, wollte er die Bitte wenigstens theilweise genehmigen und verordnete, Liberius dürfe zurückkehren, aber er solle neben (?) Felix Bischof sein und jeder nur seine Anhänger (?) leiten. Als dieß Edict verlesen wurde, rief das Volk höhnend: „das ist ja ganz passend, auch im Circus gibt es zwei Partheien, und da kann dann jede einen Bischof zum Vorsteher haben." So weit ist er Theodoret gefolgt, und seine Erzählung ist, von Wenigem abgesehen, richtig.

Das Nachfolgende muß aus Sokrates II, 37, Sulpitius Severus II, 39 und Sozomenus IV, 11, 15, auf die er sich nicht minder, als auf Theodoret II, 17 beruft, entnommen sein sollen. Er fährt fort: „Dem Spotte folgte Entrüstung, und die Gährung wurde so drohend, daß der Kaiser endlich die Zurückberufung des Liberius genehmigte."

Daß damit zunächst die Vorgänge zu Rom bei Anwesenheit des Kaisers im Jahre 357 und überhaupt alles, was wir bei den Historikern über die Bewegung des römischen Volkes zu Gunsten des Liberius lesen, und dann auch ihr voller Ausgang mitgetheilt sei, das kann Niemand, welcher die citirten Stellen betrachtet, glauben. Vor Allem gehört die citirte Stelle Sozomenus IV, 11, weil sie über die Bewegung zu Rom im Jahre 355 spricht, gar nicht hieher. Es klingt auch gar nicht glaublich, daß die Stelle bei Theodoret und die bei den übrigen Historikern, als Sokrates II, 37, Sulpitius Severus II, 39 und Sozomenus IV, 15 von denselben Vorgängen handeln, so daß wir, wie v. Hefele thut,

den Theodoret aus den übrigen ergänzen und, was dann nicht paßt, weglassen könnten. Denn so wahrscheinlich es auch ist, daß das Volk seinen Hohn über das besprochene Decret laut werden ließ, eben so unwahrscheinlich ist es, daß es bei der Nachgiebigkeit des Kaisers und in seiner Gegenwart zu offenem Aufruhr, in welchem Blut geflossen, hingerissen sei. Ueberdieß war das Decret auf dem Circus verlesen. Wie sollen wir aber das „Hinauswerfen" des Felix aus der Kirche, das uns Sokrates II, 37 berichtet, mit den Belustigungen des Volkes im Circus nach Zeit und Ort in Verbindung bringen? Und welchen Zweck hätte endlich nach v. Hefele diese „Gährung" gehabt? Nachdem das Decret der Zurückberufung schon verkündet war, wäre der Kaiser durch sie endlich dahin gebracht, daß er die Zurückberufung des Liberius — „genehmigte." Welch' ein wichtiges Resultat! Zu solchen Dingen kommt man, wenn man festhalten will, was sich nicht halten läßt.

Es gab demnach (was v. Hefele, weil es ihm nicht paßt, leugnen möchte) mehrere Bewegungen in Rom zu Gunsten des Liberius. Die erste fand unmittelbar nach der Verbannung des Liberius bei Anwesenheit des Kaisers in Rom Statt. Diese, von der wir Sozomenus IV, 11 lesen, bestand darin, daß das Volk laut die Zurückgabe des Liberius forderte. Sie hatte keinen Erfolg. Hätte v. Hefele das Kap. 11 bei Sozomenus gelesen, so hätte er sie mit derjenigen, von welcher Theodoret spricht, unmöglich verwechseln können. Theodoret setzt die Bewegung, von welcher er spricht, in die Zeit, als der Kaiser zwei Jahre nach der Verbannung des Liberius wieder in Rom war, also ins Frühjahr 357, und ihr Ausgang war, daß der Kaiser die Zurückberufung des Liberius decretirte. Die Ausführung dieses Decrets ließ lange auf sich warten, sei es nun, weil der Kaiser von seinen Höflingen wieder umgestimmt wurde, sei es auch, weil seine Gedanken durch die kriegerischen Umstände oder durch die Synode von Sirmium ꝛc. davon abgelenkt waren. Das konnte die Römer, welche das Mittel den Kaiser zu bewegen schon kennen gelernt hatten, zur Selbsthülfe treiben. So haben wir den großen blutigen Aufstand mit Vertreibung des

Felix aus der Kirche, von dem Sokrates, Sozomenus und Sulpitius Severus sprechen, in die Zeit zwischen dem Decrete der Zurückberufung und zwischen der wirklichen Rückkehr des Liberius zu setzen, oder wir wissen nicht, wo wir mit einer Thatsache bleiben sollen, die wir unmöglich leugnen können. Daß das Zeugniß des Theodoret, welcher die Rückkehr des Liberius der Bewegung in Rom im Jahre 357 zuschreibt, und die der übrigen, welche sie vom spätern offenen Aufstande abhängig machen, sich nicht widersprechen, sondern nur ergänzen, das ist aus dem Einflusse, den alle diese Vorgänge auf die Rückkehr des Liberius hatten, offenbar.

Wollen wir daher den vorgenannten Kirchenhistorikern Theodoret, Sokrates und Sulpitius Severus glauben, so hatten die Bewegungen in Rom zu Gunsten des Liberius nicht bloß das Decret der Zurückberufung, sondern auch die wirkliche Rückkehr des Liberius zur Folge. Wenn v. Hefele das in ihren Zeugnissen nicht gefunden hat, so haben wir die Ursache davon darin zu suchen, daß ihn (auf das Zeugniß des Sozomenus IV, 15) der Fall des Liberius in allem, was mit demselben zusammenhängt, wie ein Gespenst verfolgt und das Augenfälligste zu sehen verhindert.

Das Zeugniß der vorgenannten Auctoren erhält auch noch damit eine neue Besiegelung, daß zu ihrer Zeit (von Sozomenus und einigen n i c h t n e n n b a r e n Auctoritäten abgesehen) N i e m a n d an den Fall des Liberius geglaubt hat. Was man im frühen Alterthume über den Fall des Liberius gedacht habe, das drängt sich uns im Urtheile des ganzen Alterthums über die H e i l i g k e i t d e s L i b e r i u s nothwendig auf. Denn hat man den Liberius im ganzen Alterthum als einen h e i l i g e n P a p s t betrachtet und verehrt, so ist wahrlich nicht zu sehen, wie man auch nur einen S c h a t t e n v o n V e r d a c h t gegen seine Standhaftigkeit in der Verbannung haben konnte. Die Heiligkeit eines Mannes erfordert h e r o i s c h e U n s c h u l d oder h e r o i s c h e B u ß e; von der Buße des Liberius ist uns aber Nichts bekannt, und wir müssen daher den Grund seiner Heiligkeit in seinen anderen Tugenden und namentlich auch in seinem heldenmüthigen Widerstande gegen das Ansinnen des Kaisers suchen. Darum

bleibt, um das Zeugniß der vorgenannten Auctoren aus dem Zeugnisse des Alterthums für die Heiligkeit des Liberius bekräftigen zu können, nur noch zu zeigen übrig, was man im Alterthume über die Heiligkeit des Liberius überliefert habe.

Was die Heiligkeit des Liberius betrifft, so will ich kein besonderes Gewicht darauf legen, daß der heil. Ambrosius unter den Lateinern, der heil. Basilius d. Gr. unter den Griechen und der heil. Ephrem unter den Morgenländern ihn als den heiligen Liberius bezeichnen. Es sind das freilich große Lichter aus allen Theilen der Kirche, aus deren Zeugnisse sich außerordentlich viel machen ließe; ich habe aber Besseres und brauche ihr Zeugniß nicht. Worauf ich mich berufe, das ist nicht ein Zeugniß einzelner großen Kirchenlehrer, es ist ein Zeugniß der Kirchen selbst. Was aber die ganze Kirche des Alterthums über die Heiligkeit des Liberius gedacht habe, das hätte sie uns nicht klarer überliefern können, als es mit den Verzeichnissen der von ihr verehrten Heiligen geschehen ist. Diese Verzeichnisse, bei den Lateinern Martyrologia, bei den Griechen Menologia und bei anderen mit anderen Namen genannt, sind durch ihren kirchlichen Gebrauch ein Zeugniß aller Kirchen, bei denen sie im Gebrauche waren. Was sagen uns aber diese Verzeichnisse über Liberius? Alle alten lateinischen Martyrologia und Auctaria, alle griechischen Menologia und alle koptischen Fasti kommen darin überein, daß sie den Namen des Liberius als den eines von der Kirche verehrten Heiligen nennen. Ueberdieß wird in den griechischen Menologien als besonderer Grund seiner Heiligkeit auch noch das erwähnt, daß Constantius, ihn von der Gemeinschaft mit Athanasius zu trennen, sich vergeblich bemüht. Die koptischen Fasti sind auch aus dem Grunde merkwürdig, weil sie uns die Tradition der alexandrinischen Kirche, deren Bischof Athanasius war, bezeugen. Unter den bezeichneten lateinischen Martyrologia verdient das Galesinium, weil es vor dem Baronianum bei der römischen Kirche im Gebrauche war, ganz besondere Erwähnung. Wer über die lange Reihe dieser Documente nähere Auskunft wünscht, den verweise ich auf Stilting Acta Sanctorum 23. Sept. Hätten wir bei dem gegen-

wärtigen Stande der Wissenschaft zur Ehrenrettung eines großen Papstes nur dieses Eine; es müßte, um ihn vollständig frei zu sprechen, allein genügen. Baronius, der in seinem Martyrologium den Namen des Liberius weggelassen hat, wurde dazu durch nichts Geringeres, als durch das angebliche Geständniß des Liberius bestimmt, womit er, was nach ihm aus der Heiligkeit des Liberius folge, factisch ausgesprochen hat. Mit der Annahme seines Martyrologiums hat zwar die lat. Kirche die Heiligkeit des Liberius in Zweifel gezogen; die griechische und koptische Kirche verehren ihn auch jetzt noch als Heiligen.

So haben wir denn für die Unschuld des Liberius eine solche Masse von Gründen und Zeugnissen, daß man es für unmöglich halten sollte, daß Jemand den Fall des Liberius auf die höchst zweifelhaften Zeugnisse bei Athanasius und Hieronymus als These hinzustellen denke.

Und was kann v. Hefele allen diesen Zeugen, welche die Stellen bei Athanasius und Hieronymus nicht gekannt oder nicht geglaubt haben, entgegen stellen? Vielleicht die Arianer oder Historiker der spätern Zeit? Von den Arianern haben wir schon oben gesehen, daß sie zu der Zeit, wo der Fall soll vorgekommen sein, falsche Gerüchte auszustreuen und falsche Briefe zu fabriciren, sich begnügt. Ich darf Herrn v. Hefele dreist auffordern zu zeigen, daß die Arianer um die Zeit des angeblichen Falles die Kühnheit, ihn den Katholiken öffentlich vorzuwerfen, gehabt haben. Später hat sich allerdings ein Arianer, Philostorgius, gefunden, welcher ihn auf die genannten Gerüchte hin berichtet, er ist aber, um das Zeugniß, das wir aus dem Stillschweigen deduciren, zu vernichten, viel zu spät geboren, nämlich im Jahre 364, also 6 bis 7 Jahre nach dem angeblichen Falle. Was die übrigen betrifft, so könnte er uns nur noch Faustinus, Marcellinus und Sozomenus nennen, welche mit ihrer Erzählung bis in die letzten drei Jahrhunderte bei Keinem Glauben gefunden haben; er hat aber aus guten Gründen sich begnügt, uns bloß den Sozomenus als glaubwürdigen Zeugen entgegen zu halten. Sehen wir jetzt, ob sein Zeugniß gewichtig genug sei, um alles,

was wir dagegen in die Wagschale geworfen haben, aufzuwiegen.

Was nun dieses Zeugniß des Sozomenus betrifft, so spricht, glaube ich, so viel für die Unschuld des Liberius, daß ich dem Zeugnisse des Sozomenus, ohne Gefahr für meine Sache, das ganze Gewicht, welches v. Hefele ihm beilegt, lassen dürfte. Denn, daß die Zeugnisse bei Athanasius und Hieronymus, um den Fall des Liberius zu beweisen, gar Nichts wiegen, ist aus dem ersten Theile dieser Abhandlung klar. Unsere Frage würde daher sein, ob das Zeugniß bei Sozomenus alle ihm widersprechenden Zeugnisse von Privaten und Kirchen aufzuwiegen vermöge, und die Unmöglichkeit dessen muß doch v. Hefele selber gestehen. Es ist schwer zu glauben, daß er, was die Geschichte des Arianismus betrifft, das Ansehen des Sozomenus höher, als das des heil. Hilarius v. Poitiers schätze. Da berichtet uns nun, wie bemerkt ist, Hilarius in seinem Werke de Synodis, daß Osius die gottlose sirmische Formel gemacht habe. Das leugnet v. Hefele, weil Athanasius und Sozomenus es nicht bestätigen. Was die von ihm citirten Stellen aus Athanasius Historia Arian., Apol. c. Arian. c. 89 und Apologia de fuga c. 5 betrifft, so wollen mir dieselben Nichts beweisen; doch darauf kommt es mir, da ich die Schlußfolge im Auge habe, so wenig an, daß ich ihm noch Sokrates II, 31 hinzufügen will. Wir hätten sonach (unter v. Hefele's Voraussetzung) gegen das Zeugniß des gleichzeitigen Hilarius einen gleichzeitigen und zwei nachfolgende Zeugen. Widerspricht aber nicht dem Zeugniß des Sozomenus unvergleichlich mehr? Widerspricht ihm nicht eine unabsehbare Reihe von Zeugen, welche die Unschuld des Liberius ausdrücklich oder einschließlich ausgesprochen haben? Widerspricht ihm nicht das Stillschweigen der Arianer, das in unserer Sache von unnennbarem Gewichte ist? Widerspricht ihm nicht eine Reihe von Thatsachen, die, den Fall des Liberius vorausgesetzt, unerklärbar sind? Ist es nicht, um kurz zu sein, eine ausgemachte Thatsache, daß der Fall des Liberius zu der Zeit, wo er vorgekommen sein soll, eben so allgemein unbekannt gewesen sei, als er wirklich vorgekommen allgemein bekannt sein

mußte? Alles dieses aufzuwiegen, ist das Zeugniß des Sozomenus, hätte es auch ein fabelhaftes Gewicht, viel zu leicht. Darum könnte ich auch Herrn v. Hefele seinen einzigen Gewährsmann, auf den er sich noch berufen kann, ohne Gefahr für meine Sache lassen und hier meine Abrechnung mit ihm beschließen. Ich könnte sagen: So lange der Grundsatz des Naturrechtes gilt: „nemo malus, nisi probetur", und in Anwendung desselben jener ander, den wir bei allen Völkern recipirt finden: „testis unus testis nullus", so lange kann auch das Zeugniß des Sozomenus nicht hinreichen, um auf dasselbe einen unbescholtenen heiligen Mann, dem der Feind nichts Böses nachzusagen gewagt hat, schwerer Vergehen zu beschuldigen, zumal, wenn diesem Zeugnisse so Vieles entgegen steht.

Indeß ist auch das Ansehen des Sozomenus nicht so groß, wie v. Hefele, der in unserer Frage Alles nach ihm corrigirt, voraussetzt. Auch das hoffe ich dem freundlichen Leser, wenn er mir noch ein wenig folgen will, wenigstens, was unsere Frage betrifft, sonnenklar zu zeigen. Das Resultat dieser Untersuchung wird sein, daß v. Hefele auch nicht ein einziges Zeugniß für seine Partheiansicht behält, und daß diese somit vollständig in der Luft schwebt.

Schreibt ein alter Geschichtschreiber die Geschichte seiner Zeit oder der nächsten Vergangenheit, so haben die Spätern für seine Glaubwürdigkeit im Allgemeinen und Besondern kein besseres Criterium, als das Urtheil seiner Zeitgenossen und der bald folgenden Zeit. Wenden wir dieses Criterium, dessen Wahrheit augenfällig ist, auf Sozomenus im Allgemeinen und mit Beziehung auf unsere Frage an.

Was den Sozomenus überhaupt betrifft, so schreibt der heil. Gregor d. Gr. *), gewiß ein zuverläßiger Zeuge und seiner Zeit noch sehr nahe ep. 31, lib. VI, daß der „apostolische Stuhl seine Geschichte sich anzunehmen weigere, weil er viel lüge." Man merke sich die Worte: apostolische Stuhl, welche die Vorgänger mit einschließen. Hiernach wäre die Geschichte des Sozomenus in Rom von ihrem

*) Sed ipsam quoque historiam sedes apostolica suscipere recusat, quia multa mentitur etc.

Entstehen an der Unwahrheit beschuldigt. Daß die Bischöfe Rom's darin nicht allein gestanden, das sind wir auch aus Sozomenus selbst (I, 1) zu schließen berechtigt. Sozomenus sieht am a. O. voraus, daß ihm Manche, weil sie von ihm berichtet finden, was sie nie gehört, den Vorwurf der „Lüge" machen werden, und ist also nach seinem eigenen Geständnisse zu Resultaten gekommen, welche der gewöhnlichen Meinung seiner katholischen Glaubensgenossen widersprachen. Und woher diese Resultate? Er führt, um sich gegen den Vorwurf der „Lüge" zu vertheidigen, an, daß er seine Geschichte mit sorgfältiger Benutzung aller, auch der arianischen Quellen verfaßt habe, und in diesen Quellen habe er manches gefunden, das bis dahin unbekannt gewesen sei. Dabei ist er auch aufrichtig genug, um zu gestehen, daß die arianischen Quellen höchst unvollständig gewesen seien, und daß die Arianer alles, was gegen sie spreche, auszuschließen gepflegt haben. Und was war die Folge davon? „Daß es", sagt er, „ganz schwer war, herauszufinden, was in diesen Dingen geschehen ist." Welche Data zur Beurtheilung seiner Geschichte gibt uns Sozomenus hier! Gibt er zu, daß seine Geschichte, und namentlich auch die des Arianismus, manches enthalte, was die Katholiken für „Lüge" halten werden, so regt er damit einen gewaltigen Verdacht in uns an. Den bestärkt er nicht bloß mit Angabe der Quellen, aus denen er geschöpft hat, Quellen, die nach unserer Kenntniß von den Arianern eben so gut falsch wie unvollständig sein mochten, sondern auch mit Betonung der Schwierigkeiten, welche er, um die Wahrheit herauszufinden, zu überwinden gehabt. Er, wie jeder Historiker, glaubte, daß er die Schwierigkeit, das Unwahre vom Wahren zu sichten, überwunden habe; doch kann das Jeder glauben, welcher seinen Mangel an Unterscheidungskraft besser, als er selbst, kennt? Wer kann dann aber leichtgläubig genug sein, um alles, was er aus den trüben arianischen Pfützen geschöpft hat, für reines Wasser zu halten?

Eine besondere Schwierigkeit mußten die alten Historiographen in allem, was die arianischen Synoden betrifft, finden, und diese scheint auch Sozomenus, wenn er (I, 1) von großen Schwierigkeiten in Ausfindung der Wahrheit spricht,

besonders im Auge zu haben. Hier waren sie in allem, was nicht bald zur Kunde von Katholiken gekommen oder, wie z. B. Glaubensbekenntnisse, vervielfältigt war, auf die trüben und unvollständigen arianischen Berichte angewiesen. Das wird uns auch durch die Erfahrung bestätigt.

Es gab in Sirmium, wie oben bemerkt ist, nach den Zusammenkünften vier oder fünf, nach dem Zwecke drei Synoden. Sokrates wirft (II, 30) alles, was in Sirmium zum Abschlusse gekommen ist, in eine Synode gegen Photin, Sozomenus vertheilt es (IV, 4 und 15) in zwei. Auf der Synode gegen Photin werden nach beiden alle drei sirmischen Formeln gemacht, und der Theilnahme an allen werden deshalb auch alle beschuldigt, welche zu der einen oder anderen mitgewirkt haben. Daß beide darin getäuscht seien, darüber ist kein Zweifel mehr. Aber mit welchem Grunde nehmen wir dann an, daß alles, was uns Sozomenus **allein** (IV, 15) über die Vorgänge zu Sirmium im Jahre 358 berichtet, vollständig auf Wahrheit beruhe? Daß eine Zusammenkunft Statt gefunden habe, das mögen wir ihm auf seine Quellen glauben, zumal wir auch bei Hilarius de Syn. davon lesen; doch, um aus ihnen zu lernen, was daselbst verhandelt sei, und welche Personen daran Theil genommen haben, dafür reicht sein Zeugniß um so weniger aus, als die anderen gleichzeitigen Historiker Theodoret und Sokrates nicht einmal von der Zusammenkunft wissen.

Hierin werden wir, was den von ihm in's Jahr 358 versetzten Fall des Liberius betrifft, auch noch durch Anwendung des oben besprochenen Criteriums auf diesen Fall bestärkt. Sozomenus hat gerade in dem, was er (IV, 15) über die Zustimmung des Liberius zum sirmischen Conglomerat berichtet, keinen Glauben bei seinen Zeitgenossen gefunden. Und wie das beweisen? Mit der unleugbaren Thatsache, daß ihm darin kein griechischer oder lateinischer Geschichtschreiber gefolgt ist. Mehrere griechische Geschichtschreiber haben der Rückkehr des Liberius gedacht, doch keiner aus ihnen hat sie einer Schwäche des Liberius zugeschrieben, weder Cassiodor, noch Theophanes, noch Photius, noch auch Nicephorus Callistus. Cassiodorus schließt sich, wie bemerkt wurde, fast wört-

lich der Erzählung Theodoret's an, und ihr folgt auch Theophanes, indem er den Grund der Rückkehr in den Bitten der Römer findet. Nicephorus Callistus spricht von der Zusammenkunft in Sirmium vom Jahre 358 und folgt dabei dem Sozomenus fast wörtlich; was aber die Frage betrifft, ob Liberius dem Conglomerat zugestimmt habe, so sagt er H. E. IX, 37 gerade das Gegentheil von dem, was wir bei Sozomenus lesen. Nach Sozomenus hätte Liberius mit vier africanischen Bischöfen sich bewegen lassen einer Schrift beizutreten, welche die Beschlüsse der sirmischen Synode gegen Photin und gegen Paulus v. Samosata und ein antiochenisches Glaubensbekenntniß enthielt, und damit den Ausdruck ὁμοούσιος aufgegeben, und dann hätte er noch denen das Anathema gesprochen, welche nicht bekennen, daß der Sohn dem Vater in Allem ähnlich sei. Nach Sozomenus brachte man es also wirklich dahin, daß Liberius zustimmte. Wie erzählt aber Nicephorus Callistus den Hergang? Nachdem er erzählt hat, daß man die Zustimmung des Liberius zu erlangen gestrebt habe, fährt er fort*): „Liberius faßte aber für sich eine andere Glaubensformel ab, welche alle von der Gemeinschaft der Kirche trennte, welche leugneten, daß der Sohn dem Vater nach der Wesenheit und in Allem gleich sei." Hiernach hätte Liberius der ihm vorgelegten Schrift ein anderes Glaubensbekenntniß entgegen gestellt. Es fällt mir nicht ein, das zu unterschreiben, was Nicephorus auf Sozomenus und auf sich selbst berichtet; ich will nur zeigen, wie wenig Glauben Sozomenus mit seiner Erzählung, daß Liberius beigetreten sei, gefunden habe, und das zu constatiren, ist die angeführte Stelle um so mehr geeignet, je mehr sie sich in allem Uebrigen an die Worte des Sozomenus anlehnt.

Die Erzählung des Sozomenus von der Zustimmung des Liberius zu dem sirmischen Conglomerat paßt auch zu der übrigen Erzählung des Sozomenus so wenig, daß wir

---

*) Der griechische Text fehlt mir; der lateinische (Paris 1573) hat: Liberius autem aliam quoque seorsim fidei conscripsit professionem, quae omnes ab Ecclesiae communione arcebat, qui filium patri non secundum substantiam et per omnia aequalem esse dicerent.

auch hierin einen wichtigen Verdachtsgrund gegen sie finden müssen. Hätte Liberius die genannte Zustimmung ertheilt, so wäre es das Verdienst des Basilius von Ancyra und der übrigen Semiarianer, ihn dazu vermocht zu haben, und Liberius hätte die Rückkehr seiner Zustimmung zu verdanken. Ich brauche das um so weniger noch zu zeigen, als es die Erklärung meines verehrlichen Gegners ist. Wie stellt aber Sozomenus in dem übrigen, das er erzählt, die Sache dar? Nach der Erzählung von dem Beitritte des Liberius zu dem semiarianischen Conglomerat und von der Verdammung der anomöischen Lehre werden wir mit dem eigenthümlichen Schlusse*) überrascht: „Nachdem die abendländischen Gesandten dieses zu Stande gebracht hatten, ertheilte der Kaiser dem Liberius die Erlaubniß zur Rückkehr nach Rom." Hiernach wäre das Vorhergehende ein Werk der abendländischen Gesandten. Wer muß nicht bei diesem Schlusse auf den Gedanken kommen, daß Sozomenus hier zwei widersprechende Berichte zusammen geflickt habe: einen, nach welchem die Abendländer, um die Rückkehr des Liberius zu erhalten, eine Gesandtschaft an den Kaiser geschickt und diese die Rückkehr erwirkt hätte, und eine damals ausgestreute arianische Lüge oder leere Vermuthung, daß Liberius sich dem Willen des Kaisers gefügt habe? Eben so wenig paßt die Erzählung vom Schreiben der Versammlung an Felix und an den Clerus von Rom zu dem von Sozomenus für dasselbe angegebenen Grunde. Denn was hätte die Versammlung zu Sirmium nach Sozomenus geschrieben? Daß sie den Liberius aufnehmen und daß beide eines Sinnes den römischen Stuhl einnehmen sollten. Was ist aber nach Sozomenus der Grund dieses Schreibens? Sozomenus schreibt: „Denn das römische Volk liebte den Liberius, weil er in aller Beziehung ein ausgezeichneter Mann war und in Sachen der Religion dem Kaiser kräftig widerstanden hatte, so sehr, daß es um seinetwillen zu großem Aufruhr und Blutvergießen gekommen war." Wie paßt dieses als Grund zu dem vor-

*) Ἐπεὶ δὲ ταῦτα ὧδε κατώρθωτο τοῖς ἐκ τῆς δύσεως πρέσβεσιν, ἀπέδοκεν ὁ βασιλεὺς Λιβερίῳ τὴν ἐπὶ Ρώμην ἐπάνοδον.

erwähnten Schreiben? Er paßt zu nichts Anderem, als was dem Schreiben vorhergeht: daß der Kaiser dem Liberius die Erlaubniß zur Rückkehr ertheilt habe, und dann hätte Sozomenus in einen ihm vorliegenden Bericht auch hier Etwas hineingeflickt.

Zudem ist es ausgemacht, daß Sozomenus über den eigentlichen Zweck der Zusammenkunft zu Sirmium im Jahre 358 schlecht unterrichtet war. Zwar lesen wir bei ihm (IV, 13), daß die Synode von Ancyra dem Kaiser von der zu Antiochien auftauchenden anomöischen Irrlehre geschrieben, und daß sie, um ihr entgegen zu wirken, eine Gesandtschaft bestehend aus Basilius v. Ancyra, Eustathius von Sebastia und Eleusius von Cyzicus an ihn abgeordnet habe. Diese richtet nach ihm (IV, 13) ihren Auftrag aus, und der Kaiser richtet (IV, 14) ein Schreiben an die Kirche zu Antiochien, in welchem er die Austreibung des Anomöers Eudoxius und seines Anhangs verordnet. Damit war der Zweck der Gesandtschaft, soweit er dem Sozomenus bekannt geworden ist, erreicht. Was er uns dann im 15. Kapitel über die Zusammenkunft zu Sirmium erzählt, das hängt, nach ihm zu urtheilen, mit dem Zwecke der Gesandtschaft gar nicht mehr zusammen.

Diese Zusammenkunft wurde nach ihm durch abendländische Gesandte nach einer Rückkehr des Kaisers von Rom, also, wie es scheint, viel später veranlaßt. Wenn die vorgenannten Abgeordneten der Synode von Ancyra dabei zugegen sind, so kommen sie dazu, weil sie sich gerade (vielleicht abermals abgeordnet?) zu Sirmium aufhalten. Und was hatte diese Zusammenkunft nach Sozomenus zum Zwecke? Die Zurückberufung des Liberius. Die morgenländischen Gesandten vereinigen sich hier ohne Schwierigkeit mit den Hofbischöfen in Zusammenstellung der genannten früheren Glaubensdecrete. Liberius nimmt diese an und spricht seinerseits denen das Anathema, welche die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater in der Wesenheit und in Allem leugnen, und wenn dem die anomöischen Hofbischöfe beitreten, so erscheint das bei Sozomenus als eine Condescendenz gegen Liberius.

Daß Sozomenus damit die Vorgänge zu Sirmium im Jahre 358 unrichtig dargestellt habe, dafür haben wir im Werke des heil. Hilarius De Synodis eine Menge von Anhaltspunkten. Der h. Hilarius ist uns hierin auch ein um so wichtigerer Zeuge, als er zur Zeit, wo er schrieb, im Oriente lebte und mit den Bischöfen der Synode von Ancyra in Verbindung stand. Nach ihm waren es die Gesandten der Synode von Ancyra, welche die Hofbischöfe Ursacius, Valens und Germinius (die Urheber der ketzerischen sirmischen Formel) „zum Eingeständnisse ihrer Unwissenheit und ihres Irrthums zwangen.“ Was dieses betrifft, sehen wir aus ihm, daß die vorgenannten Hofbischöfe zur Entschuldigung des Glaubensbekenntnisses (in welchem die Wesensähnlichkeit so gut wie die Wesensgleichheit verworfen war) nichts Besseres zu sagen wußten, als daß beide Ausdrücke „gleich bedeutend“ seien. Ueberdieß finden wir bei ihm, daß die Hofbischöfe von den Abgeordneten eine schriftliche Erklärung (expositio) über das Ὁμοούσιος und Ὁμοιούσιος gefordert, und diese erklärt er gelesen zu haben. Was muß hieraus folgen? Daß zu Sirmium (vielleicht in Gegenwart des Kaisers) eine Zusammenkunft aus den drei Hofbischöfen und den morgenländischen Gesandten stattgefunden habe, das dürfte darnach nicht zweifelhaft sein. Ihr Gegenstand war aber, so viel wir aus Hilarius sehen, nicht das, was Sozomenus dafür ausgibt, sondern die Ueberführung der Hofbischöfe, daß sie mit Unterschreibung der zweiten sirmischen Formel wahre Ketzerei unterschrieben haben. Daß auch Liberius ein Gegenstand der Verhandlung gewesen sei, dafür finden wir bei Hilarius um so weniger einen Grund, als wir bei ihm von der Anwesenheit des Liberius und der abendländischen Gesandten zu Sirmium gar nicht lesen. Wer in meine Angabe über Hilarius Zweifel setzt, der sehe nach auf der zweiten Columne und auf den sechs letzten Folioseiten; genauer kann ich nach meiner Ausgabe nicht citiren; die Stellen noch auszuschreiben, das muß mir nach allem Bewiesenen überflüssig scheinen.

Das Gesagte muß, um mein Urtheil über den Fall des Liberius zu begründen, überflüssig genügen. Findet der Leser, daß ich in Aufdeckung der Schwächen schonungslos und klein-

lich gewesen bin, so hat das theils in der Natur der Sache, theils in den Zeitverhältnissen seinen Grund. Wo man die Ansicht eines renommirten Kirchenhistorikers, der „nur nach dem Ergebnisse der Quellennachrichten die Resultate zu ziehen" erklärt, bekämpfen will, da hat man nicht bloß seine Gründe, sondern auch das Ansehen, das er besitzt und sich ausdrücklich vindicirt, gegen sich, und muß man daher ein schlechter Vertheidiger seiner Sache sein, wenn man das Ansehen, das er sich fälschlich beilegt, unangetastet läßt. Was die Zeitverhältnisse betrifft, so habe ich gegen die Sitte, mit unnützen und falschen Citaten zu beweisen und mit falscher Belesenheit zu imponiren, seit langer Zeit Vieles auf dem Herzen. Die Citate haben nur zu oft gar kein Studium gekostet; denn nur zu oft enthalten sie, je zahlreicher sie sind, desto weniger das, was man erwartet. Ein solcher Unfug ist im Interesse unserer Wissenschaft nicht zu dulden; es gibt aber, ihm zu steuern, kein anderes Mittel, als daß man ihn bei jeder Gelegenheit aufdeckt. Wenn Jemand sich aus den Citaten ein eigenes Studium machte und das Ergebniß seiner Forschungen mittheilte, so würden, fürchte ich, interessante Dinge zu Tage kommen, der Citatentext in unsern Büchern würde bald ein anderer werden, und die Wissenschaft, namentlich die historische, würde dabei Viel gewinnen. Ich habe in dieser Beziehung eigenthümliche Erfahrungen gemacht.

Diese höhern Beweggründe haben mich bestimmt, bei v. Hefele selbst den so selten angesehenen Citatentext zu untersuchen. Dabei erkenne ich gern an, daß er zu den Citatenrittern, welche der allgemeinen Verachtung preiszugeben sind, nicht gehört. Auch mag noch zum Ueberflusse bemerkt werden, daß ich nur unsere Frage, nicht aber das ganze Werk meines Gegners und noch weniger eine geschätzte Person in Untersuchung gezogen habe.

In Betreff unserer Frage gebe ich mich der Hoffnung hin, daß man künftig entweder die falschen Waaren des Pseudoliberius und Pseudohilarius wieder zu Werthe bringen oder die arianische Fabel vom Falle des Liberius aus der Geschichte weglassen wird.

Häusler.